MÜNCHENER
THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

12. Jahrgang 1961 Heft 2

Über die Frage einer heilsökonomischen Theologie bei Thomas von Aquin

Ergebnisse und Probleme der neueren Forschung

Von P. Ulrich Horst OP, München

An der rastlosen und höchst erfolgreichen Erforschung der Hochscholastik haben nicht alle Gebiete in gleicher Weise Anteil gehabt, so harrt insbesondere, trotz ausgezeichneter Vorstudien, immer noch ein Thema der monographischen Bearbeitung: Thomas und die Geschichte. Das liegt wohl nicht in erster Linie daran, daß der Gegenstand in sich unergiebig wäre, sondern z. T. an einer Reihe von Vorurteilen, die immer noch das Feld beherrschen, und sich etwa mit den Worten eines bekannten Gelehrten wiedergeben lassen, der schreibt: »Er [Thomas] sah nur die Überzeitlichkeit der Wahrheit . . . Er ist förmlich der überzeitliche Mensch, der keine Geschichte braucht.«[1]) Und weiter spricht er sogar von einer »Enthistorisierung« der Kirche, die Thomas eingeleitet habe.[2]) Nun ist das nicht nur die Meinung eines Einzelnen, sondern zugleich symptomatisch für eine Deutung des Aquinaten, der sowohl seine wissenschaftlichen Gegner wie seine bewußten Anhänger, etwa die Kommentatoren aus alter und neuer Zeit, beipflichten; der Schlüssel für ihre Thomasinterpretation wäre wahrscheinlich der berühmte Satz Cajetans: »Sanctus Thomas semper loquitur formaliter«, allerdings ohne die Einschränkung Chenus, daß »Cajetan uns mit seinem formaliter nur das eine Gesicht des heiligen Thomas gezeigt hat.«[3]) Wäre nämlich diese Einschränkung nicht zu machen – und viele Argumente sprechen zunächst uneingeschränkt dagegen –, brauchte man erst gar nicht unser Thema zu behandeln, es bliebe dann höchstens übrig, die Gründe für ein solch »enthistorisiertes Denken« zu suchen. Aber abgesehen davon, daß man Thomas, sollte jene Aussage im strengen Sinne zu nehmen sein, eher einen griechischen Weisen als einen christlichen Theologen nennen müßte, sprechen auch einige bemerkenswerte Tatsachen

---

[1]) A. Dempf, *Sacrum Imperium*, Darmstadt 1954, S. 281. [2]) aaO S. 395.
[3]) M.-D. Chenu, *Das Werk des hl. Thomas von Aquin*, Graz–Heidelberg, 1960, S. 160.

gegen eine solche Deutung, die hier allerdings nur andeutungsweise vorgebracht werden können. Sie werden zeigen, daß Thomas nun doch nicht so unhistorisch gedacht haben kann.

In literarkritischen Fragen hat er zweifellos eine für seine Zeit ungewöhnlich glückliche Hand gehabt. Die Schrift »De infantia Salvatoris« erkannte Thomas als apokryph[4]), das dem hl. Augustinus zugeschriebene Buch »De ecclesiasticis dogmatibus« hat er richtig Gennadius zugeteilt[5]). Für das pseudoaugustinische Werk »De spiritu et anima« vermutete er einen Zisterzienser als Verfasser, tatsächlich ist es Alcher von Clairvaux[6]). Ähnlich erging es der Schrift »De mirabilibus sacrae Scripturae«, deren pseudoaugustinischen Charakter er erkannte[7]). Mit Hinweis auf die Verschiedenheit des Stils fand er, daß das Buch »De unitate et uno« nicht von Boethius verfaßt sein konnte[8]).

Die größte kritische Leistung des hl. Thomas dürfte jedoch die durch Vergleich der verschiedenen Lehren gewonnene Erkenntnis sein, daß der »Liber de causis« unmöglich von Aristoteles sein könne[9]). Zwar waren schon früher Zweifel an seiner Authentizität aufgekommen, aber es ist doch das Verdienst des Aquinaten, daß er als erster mit Argumenten, die auch einem modernen Historiker zur Ehre gereichen würden, seine Unechtheit nachwies.

Geschichtlichen Sinn verrät auch seine wissenschaftliche Methode; durch Textvergleich versucht er dem ursprünglichen Wortlaut näher zu kommen, dazu bedient er sich verschiedener Übersetzungen und orientiert sich gelegentlich am griechischen Original[10]).

Die Voraussetzung dafür ist eine gründliche Kenntnis der gesamten damals bekannten Überlieferung; Thomas hat sie in ungewöhnlichem Maße besessen. Ob er darin von irgendeinem seiner Zeitgenossen übertroffen wurde, erscheint mehr als fraglich[11]).

Noch bemerkenswerter ist indes seine Interpretationsmethode, die auf einen wachen historischen Sinn schließen läßt, ihr geht es vor allem darum, die »intentio auctoris« aufzuspüren, »die über die dialektische Auswertung grundsätzlich den Vorrang hat«[12]). Aus dem Kontext, aus Parallelen, aus der literarischen Gattung und den systematischen Zusammenhängen sucht er diese zu finden. Intentio Dionysii est dicere . . . (De Ver. 3,1 ad 6); hoc non est secundum intentionem Augustini . . . (S th 79,7 ad 1) uö.[13])

Noch wichtiger scheint uns zu sein, daß Thomas als erster in seinem Jahrhundert die Akten der Konzilien von Ephesus und Chalkedon in großem Umfang benutzt, ja sie vielleicht überhaupt entdeckt hat, als er daran ging, seiner Christologie eine

---

[4]) S th III 36,4 ad 3; 43,3 ad 1 u. obj. 1. [5]) Quodl. XII, 10.

[6]) Quaestio de spiritual. creaturis a 3 ad 6. Dicendum quod liber iste De spiritu et anima non est Augustini, sed dicitur cuiusdam Cisterciensis fuisse; nec est multum curandum de his quae in eo dicuntur. [7]) S th III 45,3 ad 2.

[8]) M. Grabmann, *Thomas von Aquin*, München 1949, S. 49.

[9]) *Sancti Thomae de Aquino super Librum de causis expositio*, ed. H. D. Saffrey, Fribourg-Louvain 1954, S. 1ff.

[10]) Vgl. etwa den Index des Johanneskommentars unter »Critica textualis«, ed. Marietti, Turin 1952, S. 495.

[11]) Gut sind die patristischen Quellen untersucht. Vgl. den Überblick *Saint Thomas et les Pères*, in: Dict. de théol. cath. 15,1 Sp. 738–761 (G. Geenen), ders., *De opvatting en de houding van den h. Thomas van Aquino bij het gebruiken der bronnen zijner theologie*, in: Bijdragen 4 (1941) 112–147; 224–254. – I. Backes, *Die Christologie des hl. Thomas von Aquin und die griechischen Kirchenväter*, Paderborn 1931, bes. S. 324ff. [12]) Chenu, aaO, S. 171.

[13]) Vgl. L. Baur, *Die Form der wissenschaftlichen Kritik bei Thomas von Aquin*, Beiträge, Suppl. II, Münster 1935, S. 688–709.

gesichertere dogmatische Grundlage zu verschaffen. Von den Akten des II. Konstantinopolitanischen Konzils wissen wir sogar mit Sicherheit, daß Thomas sie auf Grund systematischer Nachforschungen gefunden hat[14]).

Beachtlich sind auch seine dogmengeschichtlichen Kenntnisse in der Gnadenlehre, so gelang es ihm z.B. durch Vergleich der verschiedenen Häresien, die Pelagianer von den Semipelagianern zu unterscheiden[15]). Wahrscheinlich läßt sich diese Liste noch vermehren, aber das beigebrachte Material dürfte für unseren Zweck genügen.

Gewiß, das alles ist für einen mittelalterlichen Theologen überraschend, aber noch tiefer in das Problem führt ein Text des Prooemiums der Schrift Contra errores Graecorum, aus dem ganz offensichtlich ein großes Verständnis für das langsame Werden der Theologie und der Dogmen spricht.

»Quod autem aliqua in dictis Sanctorum inveniantur, quae modernis dubia esse videntur, ex duobus aestimo provenire. Primo quidem, quia errores circa fidem exorti occasionem dederunt sanctis Ecclesiae doctoribus ut ea quae sunt fidei, majori circumspectione traderent ad eliminandos errores exortos; sicut patet quod sancti doctores qui fuerunt ante errorem Arii, non ita expresse locuti sunt de unitate divinae essentiae, sicut doctores sequentes; et simile de aliis contingit erroribus, quod non solum in diversis doctoribus, sed in uno egregio doctorum Augustino expresse apparet. Nam in suis libris quos post exortam Pelagianorum haeresim edidit, cautius locutus est de potestate liberi arbitrii quam in libris quos edidit ante praedictae haeresis ortum, in quibus libertatem arbitrii contra Manichaeos defendens, aliqua protulit quae in sui defensionem erroris assumpserunt Pelagiani, divinae gratiae adversantes. Et ideo non est mirum, si moderni fidei doctores, post varios errores exortos, cautius et quasi elimatius loquuntur circa doctrinam fidei, ad omnem haeresim vitandam. Unde, si aliqua in dictis antiquorum doctorum inveniuntur quae cum tanta cautela non dicantur quanta a modernis servatur, non sunt contemnenda aut abjicienda; sed nec etiam ea extendere oportet, sed exponere reverenter.«

Allerdings wird man diese Aussagen nicht überfordern dürfen, sie bezeugen zwar einen ausgesprochenen Sinn für geschichtliche Entwicklung und enthalten in ihrem Kern sogar schon eine historische Methodenlehre, aber dennoch ist damit noch keineswegs bewiesen, daß Thomas seine Theologie als Ganzes historisch konzipiert hätte. Die angeführten Beispiele, vor allem der Text aus Contra errores Graecorum, zeigen, daß der Aquinate durchaus Verständnis für das allmähliche Wachsen des Glaubensgutes gehabt hat und in gewissem Sinne sogar das Bewußtsein für die Begrenztheit aller menschlichen Aussagen über Gott, insofern erweist sich die Meinung, er sei ein absolut überzeitlicher Denker gewesen als unbegründet, aber über die Rolle der Geschichte in seinem System ist noch nicht viel ausgesagt.

Neben den Vorwurf, Thomas verkenne das Wesen und die Bedeutung des Geschichtlichen, ist nun neuerdings ein anderer, weit schwerwiegenderer, hinzugekommen, nämlich die Behauptung, die thomasische Theologie sei nicht einmal christologisch bestimmt. Dieser Einwand ist deshalb so ernst zu nehmen, weil man mit guten Gründen sagen kann, daß Christus der eigentliche und alles bestimmende Gegenstand christlicher Theologie ist. Der genannte Vorwurf richtete

---

[14]) G. Geenen, *En marge du Concile de Chalcédoine.* Les textes du Quatrième Concile dans l'oeuvre de Saint Thomas, in: Angelicum 29 (1952) 43–59.

[15]) H. Bouillard, *Conversion et grâce chez Saint Thomas d'Aquin,* Paris 1944.

sich zunächst gegen die thomasische Moraltheologie; selbst wenn man Thomist ist, wird man sich eines gewissen Unbehagens nicht erwehren können angesichts der Tatsache, daß in der Sittenlehre des hl. Thomas der Name Christi so gut wie nie fällt, und das Unbehagen wird zu einem Schock, wenn man bei näherem Zusehen feststellt, daß scheinbar jeder christologische Bezug in ihr fehlt, da ja die Christologie, man wäre versucht zu sagen: als Appendix, erst nach der IIa Pars steht. So konnte sogar der Vorwurf erhoben werden, die wenigen christologischen Anspielungen seien nur »durch Zufall aus der Feder des hl. Thomas geflossen«[16]). Hätten wir eine christliche Sittenlehre oder eine Theologie überhaupt zu entwerfen, müßte man, so scheint es, die Zuordnung der einzelnen Teile der Summa anders vornehmen.

Das ist also das Dilemma: Hat Thomas eine Moral – und wir dürfen sogleich hinzufügen eine Gotteslehre und Anthropologie – unabhängig von Christus entwickelt, also eine aristotelisierende Moral- und Gottesphilosophie mit ein paar Schriftzitaten garniert, oder ist das nur Schein? Stimmten die eben vorgebrachten Einwände, täte man auch in diesem Fall besser, unser Thema erst gar nicht zu behandeln. Was im Ansatz falsch konzipiert ist, kann nie zu annehmbaren Ergebnissen führen. Es scheint, daß sich diese Fragen, veranlaßt durch stärkere Berücksichtigung der biblischen und historischen Theologie, mehr und mehr zu einer »Crux Thomistarum« der Neuzeit entwickeln.

Bevor nun die in den letzten Jahren vorgeschlagenen Lösungsversuche im einzelnen diskutiert werden, sei ein kurzer Blick auf die folgenreichsten theologischen Systeme der Frühscholastik geworfen, er wird einiges zur Klärung der Begriffe, auch im Hinblick auf Thomas, beitragen. Für Hugo von St. Viktor gibt es Geschichte im eigentlichen Sinne nur im Rahmen der Offenbarung, weil sie allein die Tatsache und das Ziel der Entwicklung dem Menschen einsichtig zu machen vermag. Aus ihr ergibt sich schon die erste große Einteilung, wonach alles, was zwischen Gott und der Welt geschieht, zweifach ist: das opus conditionis und das opus restaurationis. Das ist jedoch nur die große Klammer für ein noch mehr ins einzelne gehendes Schema, in dem die verschiedenen Etappen der fortschreitenden Offenbarung ihren Ausdruck finden. Vom natürlichen Gesetz verläuft sie linear über das geschriebene Gesetz des Alten Bundes bis zur Ankunft Christi und darüber hinaus bis zum Ende der Welt. Wie die Schöpfung in sechs Tagen geschah, so auch die Erlösung, sie vollendet sich in sechs Zeitaltern. Mittelpunkt von Schöpfung und Heilsgeschichte, gleichsam der Ruhepunkt, auf den alles zugeordnet ist und von dem alle Zeit Maß und Sinn erhält, ist die Menschwerdung Christi. Man wird also sagen können, daß der Aufbau der Theologie Hugos dem heilsökonomischen Ablauf der Hl. Schrift ziemlich weitgehend entspricht[17]).

Abaelard dagegen ordnet sein Lehrgebäude grundsätzlich anders, er gibt das biblische Ordnungsprinzip auf und setzt an seine Stelle ein logisches, das sich am besten in dem bekannten Satz ausdrückt: »Tria sunt, ut arbitror, in quibus humanae salutis summa consistit, fides scilicet, caritas et sacramentum«[18]). In unsere Terminologie übersetzt hieße das: Dogmatik, Moral- und Sakramententheologie. Das historisch-biblische Schema ist damit endgültig aufgegeben. Neben diesen

---

[16]) Vgl. die Problemstellung bei A. van Kol, *Christus' plaats in S. Thomas moraal-system*, Roermond-Maaseik 1947.

[17]) Vgl. M.-D. Chenu, *La théologie au douzième siècle*, Paris 1958, S. 62–84.

[18]) Introductio 1. I, 1, PL 178,981C. Zur Herkunft dieser Dreiteilung s. J. de Ghellinck, *Le mouvement théolog. au douzième siècle*, Bruxelles-Paris 1948, S. 161.

beiden Systemen finden sich Versuche, die wir Mischformen nennen möchten, weil sie beiden Gesichtspunkten gerecht werden wollen. Es sind vor allem die Summa Sententiarum, die Sententiae divinitatis und bis zu einem gewissen Grade auch Robert von Melun, der sonst zwar meist Hugo folgt, in der Trinitätslehre aber mehr einer essentiell-logischen Betrachtungsweise das Wort redet. Sie werden aus zwei Quellen gespeist und sind sich offenbar der Vorzüge beider Methoden bewußt, scheinen aber den geschichtlichen Rahmen besonders zu berücksichtigen, wodurch sie von Abaelard abrücken[19]). Die Sentenzen des Lombarden sind, das sei eigens vermerkt, entgegen dem Anschein eindeutig der hugonischen Konzeption zuzurechnen[20]).

Doch nun zurück zu Thomas! Ihm waren gewiß die Resultate der frühscholastischen Systemversuche bekannt, das beweist z.B. seine Vertrautheit mit der Theologie Hugos, aber zu welchem von diesen hat er sich bekannt? Abgesehen vom Sentenzenkommentar, in dem er einem bereits vorliegenden heilsgeschichtlich orientierten Schema zwangsläufig folgen mußte, obschon er es in ähnlicher Weise wie in der Summa zu modifizieren versucht[21]), kann man aufs Ganze gesehen sagen, daß er nicht in der Nachfolge des großen Viktoriners steht. Es scheint eher – und darauf ist öfter hingewiesen worden –, daß Abaelard bei ihm eine Neuauflage erlebt hat. Oder sollten es gar die von uns so genannten Mischformen gewesen sein, die ihm bewußt oder unbewußt als Ideal vorgeschwebt haben?

Seit M.-D. Chenus neuartiger Deutung des Planes der Summa ist nun die Diskussion in ihr entscheidendes Stadium eingetreten, es beginnen sich bereits Lösungen abzuzeichnen, obschon man von einem Konsens noch ziemlich weit entfernt ist[22]).

Chenus These ist kurz folgende: Thomas nimmt, indem er das wissenschaftliche System des Aristoteles aufgibt, seine Zuflucht zu dem platonischen Schema vom Ausgang (Emanation) und von der Rückkehr (reditus). Die Theologie als Wissenschaft von Gott untersucht demgemäß alle Probleme in Bezug zu Gott, sei es im exitus (emanatio), sei es im reditus. Jedes Ding wird von dieser obersten Ursächlichkeit her eingeordnet, erkannt und beurteilt. Zugleich ist, so meint Chenu, dieses Schema der Geschichte geöffnet, insofern die kontingenten historischen Ereignisse sich in die Grundbewegung von Ausgang und Rückkehr einordnen. Der Plan der Summa und ihre innere Bewegung stellt sich so dar: Ia Pars: Ausgang, Gott ist der Ursprung aller Dinge; IIa Pars: die Rückkehr, Gott ist Ziel der vernunftbegabten Schöpfung; und weil sich diese Rückkehr durch Christus, den Gottmenschen, vollzieht, untersucht eine IIIa Pars die christlichen Bedingungen dieser Rückkehr. Oder mit den Worten des hl. Thomas:

»Quia igitur principalis intentio hujus sacrae doctrinae est Dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum et finis earum, et specialiter rationalis creaturae, ad hujus doctrinae expositionem intendentes: 1° tractabimus de Deo; 2° de motu rationalis creaturae in Deum; 3° de Christo qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum«[23]).

---

[19]) Vgl. H. Cloes, *La systématisation théologique pendant la première moitié du XIIe siècle*, in: Ephem. Theol. Lovan. 34 (1958) 277–329, bes. S. 299ff.

[20]) H. Cloes, aaO, S. 291ff. [21]) I Sent d 2 div.text.

[22]) M.-D. Chenu, *Le plan de la Somme théologique de Saint Thomas*, in: Rev.Thom. 47 (1939) 93–107, erweitert in: *Das Werk d. hl. Thomas*, S. 343ff.

[23]) S th I 2 prol.

Schon im Sentenzenkommentar hat sich der Aquinate zu dieser Gliederung seines theologischen Systems entschlossen, obschon er rein äußerlich aus Pietät dem Sentenzenmeister gefolgt ist; später, als ihn nichts mehr zu einer solchen Rücksichtnahme zwang, hat er sein neuartiges Ordnungsprinzip konsequent angewandt.

Heilsgeschichte und ordo disciplinae durchdringen sich gegenseitig unter der Leitung des Glaubens, der allem seinen Ort zuweist und es damit verstehbar macht. »Das Objekt der Theologie ist tatsächlich . . . und erstlich nicht jenes Heilsgeschehen, in dem der Mensch faktisch durch Christus Glauben und Gnade empfängt, sondern Gott selbst in seiner Wirklichkeit. Alles im Laufe der Geschichte Hervorgebrachte, das Werk der Schöpfung und der Neuschöpfung . . . werden formell sub ratione Dei behandelt und beurteilt«[24]). »Omnia pertractantur in hac doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus, vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem«[25]). In der Tat scheint uns dieses »sub ratione Dei« als alles umgreifendes Prinzip der Schlüssel zum Verständnis der thomasischen Konzeption zu sein, gleichsam die Achse, die sich durch die ganze Summa hindurchzieht. Es dürfte wohl den Ausschlag gegeben haben, warum Thomas, obwohl ihm die Vorzüge eines streng heilsgeschichtlichen Denkens sicher bekannt waren, sich letzten Endes doch gegen Hugo entschied. Jedes Denken, das gleichsam von Gott aus denkt, muß notwendig gewisse rein geschichtliche Schemata – als Aufbauprinzipien eines Systems – aufgeben und sich in diesem Sinne tatsächlich »enthistorisieren«. Nach Chenu ist damit die eigentliche Zäsur der Summa zwischen der IIa und der IIIa Pars zu setzen, sie bedeutet nämlich den Übergang von den Wesensaussagen und notwendigen Ordnungen »zu den geschöpflichen Verwirklichungen, vom Gebiet der Strukturen zur konkreten Geschichte der Gaben Gottes«[26]). Gerade damit aber lehnt Thomas auch wiederum das starre Schema der neuplatonischen Emanationslehre ab: das menschgewordene Gotteswort, anders als der Logos Plotins, ist Objekt der Geschichte. Die Wissenschaft vom Notwendigen und die Ehrfurcht vor den freien Fügungen Gottes haben eine Synthese gefunden, die in der IIIa Pars geglückt ist. Soweit in gedrängter Form die Ansicht Chenus.

Diese Interpretation, die E. Gilson veranlaßt hat, Chenu »zu den tiefsten Interpreten des hl. Thomas zu zählen«[27]), ist schon bald in höchst bemerkenswerter Weise modifiziert worden und zwar in Richtung auf eine stärkere Betonung des christologischen Elements der Summa. A. Hayen wies darauf hin, daß die Worte exitus und reditus mit Ausnahme des Sentenzenkommentars in keinem der Prologe der Werke des hl. Thomas vorkommen[28]), darum müsse man schon Chenus These mit einer gewissen Skepsis gegenüberstehen. Seine eigene Lösung besteht nun darin, daß er in der I und IIa Pars eine »abstrakte Theologie« sieht, die in der »konkreten« der IIIa Pars ihre notwendige Ergänzung findet[29]). Hayen fand auch, daß sich Thomas noch einmal deutlich über den Aufbau seiner Theologie ausspricht und zwar anläßlich seines Kommentars zum Johannesevangelium, der, das ist besonders wichtig, nach Abfassung der I und IIa Pars und etwa gleichzeitig mit der IIIa Pars, wahrscheinlich noch in Paris 1269–1272 vor der Übersied-

---

[24]) Chenu, aaO, S. 348. [25]) S th I 1,7.
[26]) Chenu, aaO, S. 357. [27]) Bulletin Thomiste 8 (1951) S. 9f.
[28]) *Thomas von Aquin gestern und heute*, Frankfurt 1953, S. 79ff. Vgl. auch A Lexicon of St. Thomas Aquinas by R.-J. Deferrari and M. J. Barry, Baltimore 1948–1949.
[29]) aaO S. 81f.

lung nach Neapel entstanden ist[30]). Dieser Kommentar, so meint Hayen, erklärt auf das nachdrücklichste den Plan der Summa und bringt beachtliche Korrekturen an der These Chenus an[31]).

Thomas gliedert so:

Patet ergo ordo istius Evangelii ex verbis praemissis. Primo enim insinuat nobis Dominum sedentem super solium excelsum et elevatum, in prima parte, cum dicit: In principio erat Verbum.

In secunda vero parte insinuat quomodo omnis terra est plena maiestate eius, cum dicit: Omnia per ipsum facta sunt.

In tertia parte manifestat quomodo ea quae sub ipso erant, replebant templum. (Prol. super Evang. S. Ioannis, ed. Marietti nr. 10). Sollte nun sicher sein, daß diese Dreiteilung genau der Summa entspricht, dann hätten wir eine höchst interessante Deutung von Thomas selbst, deren Folgerungen auch noch nicht von Hayen in genügendem Maße gezogen worden sind. Dieser Theologe, der sich vor allem darum bemüht, das christologische Moment herauszustellen, hat ebenfalls übersehen, daß für Thomas der »Dominus sedens super solium excelsum et elevatum Christus est«, Christus steht also auch über der Ia Pars.

Überraschend ist schließlich der Bezug der einzelnen Wissenschaften zu Christus.

Perfectionem namque contemplationis habet scientia moralis, quae est de ultimo fine. Sie wird christologisch erklärt: Fuit etiam contemplatio eius perfecta, (quia) contemplans perducitur et elevatur ad altitudinem rei contemplatae . . . Quia ergo Ioannes non solum docuit quomodo Christus Iesus, Verbum Dei, est Deus super omnia elevatus et quomodo omnia per ipsum facta sunt, sed etiam quod per ipsum sanctificamur. (nr. 8)

Plenitudinem autem scientiae naturalis, quae res a Deo procedentes considerat. Auch sie wird auf Christus bezogen: Quia ergo Ioannes Evangelista elevatus in contemplationem naturae divini Verbi et essentiae est, cum dicit: In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum, statim virtutem ipsius Verbi secundum quod diffundit se ad omnia, nobis insinuat, cum dicit: Omnia per ipsum facta sunt. (nr. 7)

Altitudinem vero contemplationis inter scientias physicas habet metaphysica (nr. 9). Altitudo et sublimitas contemplationis consistit maxime in contemplatione et cognitione Dei . . . Quia ergo Ioannes trascendit quicquid creatum est . . . manifestum est, quod contemplatio sua altissima fuit; et ideo Vidi Dominum – und dieser Dominus ist Christus. nr. 2)

Wir hätten also das erstaunliche Ergebnis, daß alle Wissenschaften von Christus aus zu sehen sind und auf ihn bezogen werden müssen. Diese Folgerung wird besonders eindrucksvoll durch einen Text illustriert, in dem Thomas die dreisprachige Kreuzesinschrift so deutet: (nr. 24/22)

Per hebraeam (linguam) significatur quod Christus dominari debebat theologicae philosophiae, quae significatur per hebraeam, quia Iudaeis est tradita divinarum rerum cognitio; per graecam vero philosophiae naturali et philosophicae: nam Graeci erga naturalium speculationem insudaverunt; per latinam vero philo-

---

[30]) P. Glorieux, *Essai sur les Commentaires scripturaires de saint Thomas et leur chronologie*, in: Rech. de Théol. anc. et méd. 17 (1950) 237–266, bes. S. 244ff.

[31]) A. Hayen, *La structure de la Somme théologique et Jésus*, in: Sciences ecclésiastiques 12 (1960) 59–82, wo er auch auf einen Aufsatz von R. Guindon, *La théologie de saint Thomas dans le rayonnement du ›Prologue‹ de saint Jean*, in: Revue de l'Université d'Ottawa 1959, S. 5–23 hinweist, der mir leider nicht zugänglich war.

sophiae practicae, quia apud Romanos viguit scientia moralis: ut sic in captivitatem redigantur omnes intellectus in obsequium Christi. (2 Kor 10,5)

Man würde wohl gewiß nicht ohne weiteres einen solchen Text bei Thomas vermuten, Tatsache ist, daß er kaum je in der Literatur auftaucht. Er wird aber deutlich machen, daß der Aquinate sehr wohl die Zentralstellung Christi in seiner Theologie vor Augen gehabt hat und zwar auch an Stellen, wo er ihn nicht ausdrücklich erwähnt. Aus welchen Gründen allerdings Christus etwa in der IIa Pars so im Verborgenen bleibt, ist ein Problem für sich, das auch Hayen nicht immer mit der wünschenswerten Deutlichkeit ausspricht, und dem auch die moderne Thomasdeutung keineswegs die gebührende Beachtung geschenkt hat.

Zur Kritik an Hayens These ist noch folgendes zu bemerken: So begrüßenswert seine Bemühung ist, auf den Aufbau der Summa vom Johanneskommentar her Licht zu werfen, wird man dennoch einwenden können, daß zwischen beiden eine notwendige Verbindung nicht bestehen muß. Es wäre immerhin denkbar, daß Thomas, der literarischen Eigenart der Schrifterklärung entsprechend, zwei verschiedene Wege beschritten hat, von denen der eine nicht ohne weiteres zur Deutung des anderen herangezogen werden kann. Man wird Hayen jedoch gern zugeben, daß der Nachweis, es handele sich bei der Summa um eine ganz andere Art von Theologie als in diesem Schriftkommentar, nur sehr schwer zu führen sein dürfte, da ja doch Thomas als erster diesen Widerspruch hätte spüren müssen[32]).

Zieht man aus den Texten und aus dem Interpretationsversuch von Hayen die Folgerungen, so dürfte sich als diskutierbare Hypothese vielleicht dieses sagen lassen: Ia und IIa Pars sind die abstrakte Darlegung dessen, was ab aeterno ist. In diesen beiden Teilen wird demnach behandelt, was jeder Geschichte immer schon vorausliegt und sie letzten Endes auch begründet und ermöglicht, im letzten Teil, was unserer freien Zustimmung zugänglich ist und deshalb erst Geschichte werden kann. In eine solche Sicht fügt sich der ordo disciplinae ein, von dem der Prolog der Summa spricht, und zugleich auch eine von daher zu verstehende Heilsökonomie, die im unveränderlichen Wesen Gottes ihren tiefsten ontologischen Grund hat, aus dem eine der drei Personen in der Zeit herausgetreten ist, so daß damit für Gott und die Menschheit Geschichte im eigentlichen Sinne begann. So darf man mit den notwendigen Vorbehalten sagen, daß Thomas der großartigste Vertreter der in der Frühscholastik herausgearbeiteten Mischformen gewesen ist, freilich mit anderem Ziel und anderen Mitteln.

Allerdings sieht man angesichts dieser Interpretation Hayens nicht mehr klar, worin er sich von Chenus These unterscheidet, und auch nicht, wie Christus Substanz der ganzen Summa ist, da Ia und IIa Pars doch nur in »abstracto« darlegen, was »ab aeterno« ist.

In seinem Artikel »La structure de la Somme théologique et Jésus« hat Hayen seine Ansicht in abgeänderter Form vorgelegt. Er untersucht neun Texte, in denen Thomas sich über den Aufbau seiner Theologie ausspricht, und gelangt zu dem Ergebnis, daß sie aufs Ganze gesehen nur von der Ia und IIIa Pars handeln, während die IIa Pars ohne Vorbild ist und ein absolutes Novum darstellt. Interessant ist ferner, daß er nunmehr die Dreiteilung des Prologs zum Johannesevangelium nicht mehr auf die drei Teile der Summa bezieht, sondern lediglich auf die Lehre von Gott, Schöpfung und Christologie. Die Secunda, so meint Hayen, trat völlig aus der Perspektive des hl. Thomas, als er seinen Kommentar verfaßte. Wie nach

[32]) A. Hayen, *La structure* . . . S. 68.

einer solchen Behauptung Christus Substanz der ganzen Summa sein soll, da doch die entscheidende IIa Pars von den neun beigebrachten Parallelen her christologisch nicht zu deuten ist, kann damit u. E. nicht einsichtig gemacht werden. Wir sehen hierin die entscheidende Schwäche des Artikels von Hayen, die auch dadurch nicht wesentlich gemildert wird, daß er sich, um seine These dennoch zu retten, auf die Antrittsvorlesung des Aquinaten beruft, deren christologische Aussagen keineswegs ausreichen, die Grundlagen der Summa zu erläutern.

Neuerdings ist von dem schwedischen Gelehrten Per Eric Persson ein anderer Interpretationsversuch unternommen worden[33]). Er lehnt Chenu und Hayen ab, leugnet auch, daß Christus das Zentrum der Summa einnimmt[34]) und will das mit der Antinomie von griechischem und biblischem Denken erklären, ersteres besitzt für das Offenbarungsgeschehen keinen Sinn, weil dieses singuläre und kontingente Fakten zum Ziel hat. Die Griechen und in ihrem Gefolge auch Thomas suchen das Heil in der Erkenntnis, im Kausalzusammenhang des Notwendigen, das allein im strengen Sinn erkennbar ist. Perssons eigene Lösung besteht darin, daß er das Organisationsprinzip der Summa in der Kausalbeziehung des »ordo ad Deum« sieht, sie bestimmt auch den »ordo disciplinae«, von dem der Prolog spricht. Näherhin meint er, daß alle drei Teile der Summa vom Begriff der Ursächlichkeit zu erklären sind; die Ia Pars beschreibt die Natur des einen und dreifaltigen Gottes, insofern er den »ultimus finis hominis« konstituiert. Die IIa Pars präzisiert die Kausalbeziehung zwischen diesem finis und der Vervollkommnung des Menschen, die IIIa Pars schließlich beschreibt die konkrete Realisierung des Endziels, so wie es uns die Geschichte, die menschliche Natur Christi, vorstellt[35]). Wollte man diese Gedanken auf eine prägnante Formel bringen, so wäre nichts passender, als die Summa unter den Begriff der »gubernatio Dei« zu stellen. Persson meint, daß Thomas alle Elemente einer solchen Synthese der griechischen Philosophie entlehnt hat, der ratio und nicht der revelatio[36]). Man wird gern anerkennen, daß der schwedische Gelehrte mit großer Objektivität dem Aquinaten Gerechtigkeit widerfahren läßt, aber man kann sich dennoch nicht von dem Eindruck befreien, daß er seiner Christologie nicht die gebührende Beachtung geschenkt hat. So gelingt es ihm auch nicht, die Stellen der I und IIa Pars, die direkt von Christus sprechen, richtig zu deuten[37]).

Die schärfste und überzeugendste Kritik an Chenu und vorwegnehmend auch an Persson hat H. Schillebeeckx in seinem großangelegten Buch De sacramentele heilseconomie geübt[38]). Sie ist deshalb so wichtig, weil sie einige neue Gesichtspunkte in den Streit bringt und wahrscheinlich macht, daß sich eine umfassende Deutung in dieser Richtung bewegen muß. Sch. lehnt den »exitus-reditus« Kreislauf, der als »ordre nécessaire« zu sehen ist, scharf ab, da Schöpfung, Begnadigung und Sakramente alle auf der Linie der Heilsökonomie liegen. Für Gott ist stets der Schöpfungswille auch Begnadigungswille, schon in der Schöpfung beginnt ein geschichtliches Verhältnis zu seiner Kreatur. Damit verlagert sich das geschicht-

---

[33]) *Le plan de la Somme théologique et le rapport ›Ratio-Revelatio‹*, in: Rev. philos. de Louvain 56 (1958) 545–575. Dieser Artikel führt Gedanken weiter, die der Verfasser bereits in seinem Buch *Sacra Doctrina*, Lund 1957, geäußert hat. Vgl. dazu die Rezension von H. Martensen, in: Theolog. Revue 56 (1960) Sp. 25–27.

[34]) art. cit. S. 552. [35]) aaO S. 570f. [36]) aaO S. 571.

[37]) Auch H. Martensen aaO macht ihm diesen Vorwurf: »Vor allem aber werden verschiedene Aspekte der thomistischen Christologie zu oberflächlich behandelt.« (Sp. 27)

[38]) Antwerpen 1952, bes. S. 1–18. Vgl. auch das in diesem Zusammenhang wegen seiner zahlreichen Hinweise auf Thomas wichtige Buch des gleichen Autors: *Christus Sakrament der Gottbegegnung*, Mainz 1960.

liche Element notwendig, es beherrscht nicht nur den letzten Teil der Summa, sondern schon, wenn auch auf andere Weise, den ersten.

Den christologischen Kern der Summa sieht Sch. auch schon in der beatitudo, im Gegensatz etwa zu Persson, der in ihr ein Stück Metaphysik erkennen will, denn Christus wird eindeutig als »via ad beatitudinem« bezeichnet, seine Sakramente sind nicht ein Appendix, sondern notwendiges Mittel, um diesen Weg zum finis überhaupt beschreiten zu können. Die existentielle Einheit von Schöpfungs- und Gnadenordnung innerhalb des einen christlichen Lebens begründet den auf den ersten Blick so befremdlichen »usus metaphysicae in theologia«. Er läßt Thomas auch jeweils die natürlichen Komponenten betonen, aber der Eindruck, als besäßen sie absolute Eigenständigkeit, trügt. So trifft z.B. der oft erhobene Vorwurf, die thomasische Tugendlehre sei ein aristotelisierender Traktat, dem noch dazu, was sonst nicht der Fall ist, die biblische Garnierung fehle, deshalb nicht zu, weil, obwohl Thomas darüber nur wenige Worte macht, die natürlichen Tugenden gar keine Tugenden sind, sondern nur dispositiones, verae virtutes sind allein die übernatürlichen[39]). So sieht Sch. die Summa vielmehr nach Art einer Pyramide, deren Krönung die IIIa Pars ist. Es handelt sich nicht um drei in sich geschlossene Abteilungen: das Menschliche, das Übernatürliche und das christlich Sakramentale, sondern um Teilaspekte der einen christlichen Lebenswirklichkeit. In diese Sicht paßt genau der Satz: »Quia per Christum, qui est Deus et homo, beatitudo erat ad alios derivanda«[40]). Eine andere Glückseligkeit als die durch Christus ist Thomas unbekannt.

Weiter macht Sch. eindringlich darauf aufmerksam, daß für den Aquinaten Schöpfungs- und Gnadenordnung nicht so auseinandergerissen sind, wie es in einer späteren Theologie selbstverständlich geworden ist, deshalb gehört die IIIa Pars zur IIa, weil beide zusammen, wenn auch unter verschiedenen Gesichtspunkten, den einen »motus rationalis creaturae in Deum« betrachten. Die IIa Pars ist dabei gewissermaßen die natürliche Substruktur des sakramentalen Lebens. »Venit autem Christus in mundum, ut per ipsum accessum habeamus ad Deum«[41]).

Neben diesen mehr synthetischen Versuchen, den Plan und die Struktur der Summa herauszufinden, hat kürzlich Y. M.-J. Congar die höchst interessante Arbeit unternommen, alle Einzelelemente einer Heilsökonomie bei Thomas zu sammeln, deren wesentliche Ergebnisse hier mitgeteilt seien[42]).

Dem Aquinaten gilt es als selbstverständlich, daß die Offenbarung verschiedene Etappen durchlaufen hat, sie ist zuerst durch die Propheten geschehen, dann durch Johannes den Täufer und schließlich in Christus, von dem sie an die Apostel und die Kirche überging. Auch im Alten Bund sind Grade der Offenbarung zu unterscheiden, unvollkommen ist sie vor dem Gesetz in Abraham, in Isaak ist sie noch unvollkommener, aber unter Moses erreicht sie bereits einen vorläufigen Höhepunkt. Selbst im Neuen Testament ist sie nicht einheitlich, so war die revelatio am größten bei den Aposteln, weil sie Christus am nächsten standen. In der Folgezeit entfaltete sich das Glaubensgut allmählich vom Unvollkommenen zum Vollkommenen, seine Substanz blieb aber stets die gleiche.

---

[39]) G. Bullet, *Vertus morales infuses et vertus morales acquises selon Saint Thomas d'Aquin*, Fribourg 1958. Thomas kennt drei Stufungen: 1. dispositiones, 2. virtutes imperfectae, 3. virtutes perfectae. Vgl. S th I–II 62,2.

[40]) S th I–II 5,7 ad 2. [41]) S th III 40,1.

[42]) *Le sens de l'économie salutaire dans la théologie de S. Thomas d'Aquin* (Somme théologique), in: Festgabe J. Lortz, Bd. II, Baden-Baden 1958, S. 73–122.

Sic igitur dicendum est quod, quantum ad substantiam articulorum fidei, non est factum eorum augmentum per temporum successionem: quia quaecumque posteriores crediderunt continebantur in fide praecedentium Patrum, licet implicite. Sed quantum ad explicationem, crevit numerus articulorum: quia quaedam explicite cognita sunt a posterioribus, quae a prioribus non cognoscebantur explicite[43]).

Oportuit quod ab imperfectis ad perfectum procederet cognitio fidei in hominibus[44]).

Das eigentliche Ziel der Offenbarung ist Christus: »Lex vetus a bono Deo data est qui est Pater Domini nostri Jesu Christi. Lex enim vetus ordinabat homines ad Christum«[45]). Diesen Gesetzen des Alten Bundes widmet Thomas in einem minutiösen und langen Traktat eine sorgfältige Betrachtung[46]), er sucht den eigentlichen historischen Sinn der Gesetze, denn sie haben nicht bloß figürliche Bedeutung, sondern einen geschichtlichen Ort im Leben des israelitischen Volkes. Auch ein »Leben Jesu« bietet er, in dem die Hauptelemente der Geschichte Jesu berücksichtigt sind, aber – und diese Einschränkung ist wichtig – er behandelt sie nicht geschichtlich. Er fragt nach den Gründen, nach dem quare, dem quomodo und quid aus seiner Überzeugung heraus, daß hinter dem für das Auge zufälligen Ereignisablauf etwas Erkennbares und Absolutes liegt. So analysiert er z. B. auch das Wesen der Prophetie, ihre Eigenschaften, aber kein Versuch, die historische Rolle der Propheten zu zeigen[47]).

Die Kirche nimmt eine Mittelstellung zwischen Synagoge und eschatologischem Gottesvolk ein, so werden auch die Tatsachen einer fortlaufenden Heilsentwicklung in einer merkwürdigen Dynamik gehalten, das eine verkündet und bereitet das andere vor, das Folgende offenbart, was dieses nur bildhaft darstellte und antizipiert in gewisser Weise die letzte Stufe, die nicht mehr umbra und imago sein wird.

(Lege veteri) etiam processu temporis in cordibus hominum debilitata, oportuit aliud perfectius remedium per Incarnationem apponi usque ad tempus illud cum multorum caritas refrigeresceret, et tunc succedet per secundum adventum visio fidei, et status gloriae statui praesentis Ecclesiae. (III Sent d 1 q 1 a 4)

Lex nova media est inter Ecclesiam coelestem et statum veteris legis; et ideo aeterna bona quae in coelesti Ecclesia palam et copiose promittuntur; in veteri lege autem non promittebantur nisi sub quibusdam figuris. (III Sent d 40 q 1 a 1 sol. 1)

Triplex est hominum status: primus quidem veteris legis; secundus novae legis; tertius status succedit non in hac vita, sed in patria. Sed sicut primus status est figuralis et imperfectus respectu status evangelici, ita hic status est figuralis et imperfectus respectu status patriae; quo veniente, iste status evacuatur. (S th I–II 106,4 ad 1)

Im Alten Bund erhofften die Väter die himmlischen Güter und den Mittler, der sie zu ihnen führte, im Neuen erwarten wir nur noch die Seligkeit, da das Mittel, sie zu erreichen, uns schon in Christus gegeben ist.

In diese Sicht gehört auch ein Problem, das seit der Väterzeit überaus umstritten ist und selbst heute noch nicht eine alle befriedigende Lösung gefunden hat: die Frage nach den verschiedenen Schriftsinnen. Wie man weiß, verteidigt Thomas die Einheit des Literalsinns, nimmt aber dennoch die Existenz eines dreifachen

---

[43]) S th II–II 1,7. – Vgl. II–II 174,6. [44]) S th II–II 1,7 ad 3.
[45]) S th I–II 98,2. [46]) S th I–II 98–108. [47]) S th II–II 171–174.

geistlichen Sinnsan, den allegorischen, den moralischen und den anagogischen, auch wenn für die theologische Argumentation nur der Literalsinn von Bedeutung ist, die übrigen enthalten nichts, was nicht schon in ihm ausgedrückt wäre[48]). Diese Auffassung gründet sich nach Congar in der inneren Verkettung beider Testamente und der eschatologischen Zeit, die untereinander sich wie drei Etappen verhalten, die im jeweiligen Verhältnis von unvollkommen und vollkommen stehen[49]). Es gibt nur einen historischen Schriftsinn, aber der Alte Bund hat gegenüber dem Neuen dieselbe Funktion des Vorherverkündigens wie der Neue in Bezug auf die eschatologische Zeit. Israel als ganzes ist darum prophetisch und figurativ für Christus, es deutet, so sagt Thomas mit Augustinus, auf Christus hin und darum müssen die Psalmen und Propheten christologisch gedeutet werden. In diesem Zusammenhang ist die Stellung des Aquinaten zu Joachim von Fiore interessant, die Vorausdeutung des Neuen Testaments durch das Alte, so meint er gegen Joachim, ist nicht im Sinne einer Hindeutung des Einzelnen auf das Einzelne zu verstehen, sondern im Sinne einer Hindeutung des Ganzen auf Christus, »in dem alle Vorbilder des Alten Bundes erfüllt sind, in ihm ist er erfüllt und zwar in ihm allein«[50]).

Wie Augustinus legt auch Thomas Nachdruck auf die Kontinuität zwischen altem und neuem Gesetz, beide sind nicht spezifisch verschieden, da es sich nur um zwei Stände derselben Bewegung zu Gott handelt, sie unterscheiden sich wie unvollkommen und vollkommen, wie Kind und Erwachsener, in ihnen herrscht wesentlich der gleiche Glaube, weil die alten Väter in Wahrheit bereits zum Neuen Bund gehörten. Die Kirche gab es ebenfalls zu beiden Zeiten, ja Thomas geht sogar so weit, daß er die Synagoge »Braut Christi« nennt[51]). Aber daraus könnte der schwerwiegende Einwand erhoben werden, daß eine solche Sicht die Zeit völlig entleert, die Menschwerdung hätte dann nicht mehr die einschneidende Bedeutung, die ihr zukommt. Dennoch sind die Verschiedenheiten nicht zu übersehen. Das alte Gesetz ordnete auf irdische Güter, das neue auf die Gottesherrschaft, das alte betraf nur die äußeren Handlungen, das neue auch die inneren, in ihm herrscht die Liebe und nicht mehr die Strafe. Im Gegensatz zu den bloßen Moral- und Kultvorschriften leben wir im Glauben und in der Gnade, die Gesetze sind nur zweitrangig. Die schönste Gabe der neuen Ordnung ist der Hl. Geist selbst, er macht uns seinsmäßig zu Gliedern Christi und dadurch ist das Wesen des Neuen Bundes nicht mehr ein geschriebener Text, auch kein Evangelium, noch viel weniger das Kirchenrecht, sondern eine lebendige und verinnerlichte Wirklichkeit[52]).

Auch die Wirksamkeit der Sakramente ist verschieden, indem Thomas in der Menschheit Jesu die eigentliche Kausalität erblickt, folgt notwendig ein klarer Unterschied zu den Heilsmitteln des Alten Bundes, diese sind nur »signa protestantia fidem, per quam salvabantur«, jene eine Verlängerung der Inkarnation, wodurch sie den Menschen in einen realen Kontakt mit der Quelle aller Gnaden

[48]) S th I 1,10 u. 10 ad 1.

[49]) Vgl. J. Gribomont, *Le lien des deux testaments selon la théologie de Saint Thomas*, in: Eph. Theol. Lovan. 22 (1946) 70–89.

[50]) IV Sent d 43 a 3 q 2 u. sol. 2.

[51]) IV Sent d 27 q 3 a 1 ad 3. Vgl. Y. Congar, *Ecclesia ab Abel*, in: Abhandlungen über Theologie u. Kirche. Festschrift f. K. Adam, hg. von M. Reding, Düsseldorf 1952, S. 79–108, bes. S. 91 ff.

[52]) S th I–II 106,1 ad 1. – Vgl. A. Hoffmann, *Die Gnade der Gerechten des Alten Bundes nach Thomas von Aquin*, in: Div. Thom. (Fr) 29 (1951) 167–187.

bringen[53]). Hierin ist er über Augustinus hinausgegangen, der eine physische Kausalität Christi noch nicht angenommen hat und darum auch nicht den entscheidenden Unterschied herausarbeiten konnte[54]).

Das seit Hugo von St. Viktor bekannte Schema »creatio-redemptio-renovatio« taucht bei Thomas ebenfalls auf, diese drei Etappen muß der Mensch durchlaufen, um zu seiner endgültigen Vollendung zu gelangen[55]). Zu bemerken ist aber noch, daß das eschatologische Denken, im Gegensatz etwa zur Franziskanerschule, keinen sehr breiten Raum einnimmt.

Mit diesem Überblick sind die wichtigsten Ergebnisse der Untersuchung Congars mitgeteilt. Man wird in der Tat überrascht sein, in welch großem Umfang die von der Tradition, insbesondere Augustins und der Frühscholastik, ausgearbeiteten heilsökonomischen Elemente in dem Werk des hl. Thomas wiederkehren. Sie bezeugen, worauf eingangs hingewiesen wurde, daß er durchaus Verständnis für geschichtliches Werden und den schrittweisen Verlauf der Offenbarung hatte, aber man wird zugleich zugeben, daß Thomas aus diesen heilsökonomischen Elementen keine Synthese geschaffen hat, sein eigentliches Ordnungsprinzip liegt anderswo.

Werfen wir abschließend noch einen Blick auf die heilsgeschichtlichen Aspekte der thomasischen Trinitätslehre. Thomas beginnt seine Summa mit der Lehre »De Deo uno«, in der über die Existenz Gottes und seine Eigenschaften gehandelt wird, darauf beginnt ab Qu 27 ziemlich unvermittelt der Traktat »De Deo trino«. Gerade diese seither als klassisch geltende Einteilung ist neuerdings angegriffen worden mit dem Hinweis, daß sie der Heilsgeschichte nicht gerecht werde, zumal ein entschiedener Bruch mit der bisherigen Tradition vorliege, denn noch Petrus Lombardus subsumierte die allgemeine Gotteslehre in einer Trinitätslehre. Thomas teile als erster aus noch nicht geklärten Gründen diese Einheit auf[56]. Man könnte jedoch gegen einen solchen Einwand die Frage erheben, ob diese Einteilung nicht doch dem historischen Offenbarungsablauf entspricht, da Gott sich zunächst als *einer* enthüllt hat. Tatsächlich steht im Hintergrund der so philosophisch aussehenden Gotteslehre des hl. Thomas ein so folgenschwerer Offenbarungssatz wie Exodus 3,13, wo Gott von sich sagt: »Ich bin der ich bin.« Es ließe sich leicht zeigen, daß dieses Wort ein wesentliches Fundament der thomasischen Gotteslehre geworden ist[57]). Auf Einzelheiten der Trinitätslehre brauchen wir an diesem Ort nicht einzugehen, es gilt als ausgemacht, daß Thomas bis Qu 42 einschließlich die Trinität rein in sich betrachtet; ausgehend von der durch die Offenbarung mitgeteilten Existenz von drei Personen in einer Wesenheit entwickelt er, inspiriert durch Augustinus und geschärft durch aristotelische Begriffe, eine innertrinitarische Theologie ohne Bezug auf eine etwaige heilsgeschichtliche Funktion einzelner Personen. Es ist, wenn man so sagen darf, eine Spekulation, die Gott so betrachten möchte, wie er sich selbst sieht, unter vollkommner Absehung einer historischen Erscheinung dieser Trinität.

---

[53]) Th. Tschipke, *Die Menschheit Christi als Heilsorgan der Gottheit*, Freiburg 1940.

[54]) G. Philips, *L'influence du Christ-Chef sur son Corps mystique suivant saint Augustin*, in: Augustinus Magister II, Paris 1954, S. 805–815.

[55]) S th I 73,1 u. ad 1.

[56]) K. Rahner, *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat »De Trinitate«*, in: Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln 1960, S. 110f. Tatsächlich ist Thomas nicht der erste, der diese Teilung vorgenommen hat, schon Petrus von Poitiers war ihm darin vorangegangen.

[57]) E. Gilson, *Maimonides und die Philosophie des Exodus*, in: Thomas v. Aquin gestern und heute, S. 96–103.

K. Rahner sieht den ahistorischen Charakter der Trinitätslehre besonders in der seit Augustinus als sicher geltenden Aussage, daß jede der drei göttlichen Personen, wenn es Gott nur frei gewollt hätte, Mensch hätte werden können, so daß »die Menschwerdung gerade dieser bestimmten Person über die innergöttliche Eigentümlichkeit gerade dieser Person nichts aussage«[58]). Wenn er die herkömmliche Schultheologie meint, die praktisch nur danach fragt, was es bedeutet, daß Gott Mensch wurde, nicht aber, was es im besonderen heißt, daß der Logos im Unterschied zu den beiden anderen Personen Mensch wurde, so ist ihm Recht zu geben, aber eben dieser Vorwurf paßt auf Thomas nicht. Gewiß, auch er glaubt mit Augustinus, daß theologisch vertretbar sei, alle Personen hätten Mensch werden können, aber das ist wohl kaum mehr als eine logische Widerspruchslosigkeit. In Wahrheit meint er, es sei »convenientissimum«, daß der Sohn inkarniert ist. Wenn man weiß, wie selten Thomas mit dem Superlativ umgeht, darf gesagt werden, daß seine Argumente praktisch auf eine Notwendigkeit hinauslaufen, er sieht sie in der Beziehung der zweiten Person zur Schöpfung, obschon er theoretisch die Möglichkeit für die beiden anderen Personen annimmt. »Ipsius personae Filii, qui est Verbum Dei, attenditur, uno quidem modo, communis convenientia ad totam creaturam. Quia verbum artificis, id est conceptus eius, est similitudo exemplaris eorum quae ab artifice fiunt. Unde verbum Dei, quod est aeternus conceptus eius, est similitudo exemplaris totius creaturae«[59]).

Man würde der Trinitätslehre des Aquinaten, die wir bis Qu 42 als rein essentiell gekennzeichnet haben, nicht gerecht werden, wollte man die Qu 43 »De missione divinarum personarum« ausklammern. Sie zeigt, in welcher Beziehung die Dreifaltigkeit zum erlösten Menschen steht. Neben den zeitlosen innertrinitarischen Hervorgängen gibt es die zeitliche Missio, die zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt für den konkreten Menschen aktuell wird[60]). Sinn dieser Sendung ist, daß die göttliche Person auf neue Weise im Geschöpf zu existieren beginnt. Es ist zwar wahr, daß die ganze Dreifaltigkeit in der Seele wohnt, aber das Gesendetwerden kommt, als Entsprechung zu den innergöttlichen Hervorgängen, nur dem Sohn und dem Geist zu[61]). Beide werden aber auf verschiedene Weise gesendet, der Geist als donum, um die Seele der dritten Person ähnlich zu machen. Der Sohn als Verbum spirans amorem hat das Ziel, nicht nur den Intellekt zu vervollkommnen, sondern diesen zu einem Liebesakt zu bewegen[62]). Hatte es in der allgemeinen Trinitätslehre so ausgesehen, als ob Thomas die innertrinitarischen Vorgänge ohne jede Rücksicht auf den Menschen dargestellt hätte, so wandelt sich hier das Bild. Was in der Dreifaltigkeit von Ewigkeit vor sich geht, wesentlich zeitlos ist, gewinnt in der Geschichte, bei der Begnadigung der Seele, historische Gestalt, indem uns die göttlichen Personen nach Art ihrer innertrinitarischen Eigenschaften gegenwärtig werden. Berücksichtigt man dabei noch, daß Thomas später (I 93) von den praktischen Folgerungen seiner Trinitätslehre spricht, insofern der Mensch, der nach dem Bild des dreifaltigen Gottes erschaffen ist, in seinem Leben sich zu mühen hat, ein getreues Abbild Gottes zu sein[63]), so wird man nicht mehr behaupten dürfen, er hätte das Heilsgeschichtliche völlig übersehen.

Es wäre jedoch einseitig, wollte man sich das Heilswirken der Trinität als allein auf die menschliche Seele gerichtet denken. Es ist eine christliche Grundwahrheit, daß wir des Heils nur in der Kirche und durch sie teilhaftig werden; in ihr als dem

[58]) aaO S. 106. [59]) S th III 3,8. [60]) S th I 43,2.
[61]) S th 43,5. [62]) S th I 43,5 ad 2.
[63]) Vgl. A. Stolz, Deutsche Thomasausgabe, Bd. 3, S. 517.

mystischen Leib findet die Missio temporalis ihren schönsten Ausdruck. An der Gnade Christi haben wir durch seinen Hl. Geist Anteil, indem er Wirkprinzip der kirchlichen Einheit ist, durch die die Gnade in uns übergeht[64]). Die Vielzahl der Texte, in denen Thomas diese Lehre vorträgt, ist erstaunlich, sie zeigen deutlich, daß der Aquinate die Beziehung der Trinität zur geschichtlichen Wirklichkeit gesehen hat[65]).

---

[64]) Vgl. F. Malmberg, *Ein Leib – Ein Geist*, Freiburg 1960, S. 199ff.

[65]) Man findet die Texte bei E. Vauthier, *Le Saint-Esprit principe d unité de l'Eglise d'après Saint Thomas*, in: Mélanges de science rel. 5 (1948) 175–196; 6 (1949) 57–80 und bei F. Malmberg, aaO, S. 208f.

Die »ratio« in der Theologie

Von Otfried Müller, Erfurt

I

Der Artikel ist eine in einigen Teilen erweiterte akademische Rede. Die Erweiterungen sollten mögliche Mißverständnisse ausschließen, auf die mich liebenswurdigerweise Herr Geistl. Rat Domkapitular E. Puzik in Neuzelle Oder und Herr Universitatsprofessor Dr. B. Decker in Mainz aufmerksam gemacht haben. Beiden Herren sei für ihre Güte aufrichtig gedankt.

In dem 1935 zum erstenmal von Erich Kleineidam und Otto Kuß herausgegebenen Sammelwerk »Die Kirche in der Zeitenwende« beginnt Joseph Bernhart seinen Aufsatz »Göttliches und Menschliches in der Kirche« mit dem Satze: »Wie vormals gegen ihre Henker muß sich heute die Kirche vor ihren Kindern verteidigen«[1]). Ähnlich geht es in unseren Tagen der katholischen spekulativen Theologie: sie muß nicht nur mehr die Angriffe des Unglaubens und Irrglaubens abwehren, sie muß sich auch vor den katholischen Theologen selbst rechtfertigen. Dabei denke ich nicht so sehr an die modernistischen Theologen, die ja im Grunde objektiv-wahre Erkennbarkeit Gottes mit Hilfe des Verstandes ebenso leugneten wie jede für alle Zeiten gültige rationale Einsicht in sein Tun. Nein, auch innerhalb der Kirche und der katholischen Theologie, wo spekulative Theologie als Erfassung der den Menschen vom transzendenten Gott und damit von außen gegebenen Offenbarung mit Hilfe der menschlichen Vernunft anerkannt wird, – auch da werden gerade in den letzten Jahrzehnten immer wieder Stimmen laut, die die rational-spekulative Theologie – zumal in der von der Scholastik ausgebildeten Form – als einen Irrweg bezeichnen oder wenigstens fragen, ob die Theologie berechtigt sei, Offenbarungsinhalte in Begriffen und mit Hilfe philosophischer Systeme auszudrücken, die der Bibel völlig fremd seien, – wobei dann manchmal mindestens unausgesprochen auch die Frage mitschwingt, ob all das, was die spekulative Theologie im Laufe der Jahrhunderte mit Hilfe der »ratio« formuliert hat und vielleicht gar als zum Glaubensgut gehörend hinstellt, wirklich in der Hl. Schrift oder wenigstens in der Offenbarung enthalten ist[2]). Wie hat mein unglücklicher Lehrer Joseph Wittig mit der ganzen heißen Glut seines Herzens sich gegen das »ens a se« als Begriffsbestimmung Gottes gewehrt und die Theologie angeklagt, sie habe Gott als liebevollen Vater seiner Geschöpfe, den Gott der Bibel, verraten und gegen einen Gott der Philosophen eingetauscht! Und mit ähnlicher Energie und einer sein ganzes theologisches und philosophisches Werk durchziehenden Zähigkeit kämpft der Priester, Philosoph und religiöse Schrift-

[1]) Erich Kleineidam – Otto Kuß, *Die Kirche in der Zeitenwende*, 2. Aufl. 1936, Salzburg, 238.

[2]) Vgl. L. Scheffczyk in dem Artikel *Biblische und dogmatische Theologie*, in: Trierer Theologische Zeitschrift (1958) 203: »Diese Übersetzung des Glaubensinhaltes in die Sprache philosophischer Begrifflichkeit hat der dogmatischen Theologie immer wieder den Vorwurf eingetragen, daß sie dem in der Schrift grundgelegten Offenbarungsgut sachlich Neues hinzufüge, daß sie damit die ursprüngliche Offenbarung überfremde und den Charakter einer Glaubenswissenschaft verleugne.«

steller Professor D. Dr. Johannes Hessen gegen das, was er »griechische Theologie« nennt und womit er die von der Scholastik beeinflußte und geformte spekulative katholische Theologie meint. In seinem Buch »Platonismus und Prophetismus«[3]) versucht er aufzuzeigen, daß die innere Struktur der Geisteswelt der Bibel nicht nur grundlegend verschieden von der der griechischen Philosophie, sondern ihr geradezu entgegengesetzt sei. Und doch habe die Kirche und besonders die scholastische und neuscholastische Theologie die Botschaft der Hl. Schrift mit Hilfe dieser ihr widersprechenden Philosophie zu erfassen gesucht, habe versucht, prophetischen, das ist biblischen Geist in eine innere Einheit mit dem platonischen, das ist griechisch-idealistischen zu bringen. Hessen glaubt nun eine solche »innere Strukturverschiedenheit« zwischen der biblischen und griechischen Geisteshaltung aufweisen zu können, daß »eine organische Synthese, wie sie in historisch wirksamster Weise Thomas von Aquin versucht hat, innerlich unmöglich erscheinen« muß[4]). Sein 1956 in Leipzig erschienenes Werk »Griechische oder biblische Theologie?« greift, wie er selbst sagt, »das Problem der Hellenisierung des Christentums« neu auf und will es vom Philosophischen »ins Theologische weiterführen«[5]).

Die Frage nach der »Hellenisierung des Christentums« ist mindestens 400 Jahre alt, wie der sehr instruktive Artikel »Hellenisierung – Judaisierung des Christentums als Deuteprinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas« von A. Grillmeier S. J. zeigt[6]). Am Anfang seiner Arbeit führt er zwei besonders einprägsame Formulierungen der negativ beurteilten Feststellung einer »Hellenisierung des Christentums« an: A. v. Harnack bezeichnet die Geschichte des kirchlichen Dogmas als »chronische« Infizierung der christlichen Urbotschaft durch den hellenischen Geist, »wodurch die Entwicklung des kirchlichen Glaubens zu einer Krankheitsgeschichte gestempelt wurde«, während Nietzsche Christentum kurz »Platonismus fürs Volk« nennt[7]). Interessant ist, daß die als Verfälschung der Botschaft Jesu empfundene »Hellenisierung des Christentums« in diesen 400 Jahren – man kann sagen – ausschließlich von nichtkatholischen Theologen und Philosophen behauptet wurde[8]) und daß sich im Laufe der Geschichte dieser Problemstellung Frage wie Antwort sehr stark gewandelt haben: bald wurde dem Christentum Platonismus, bald Aristotelismus vorgeworfen; neuerdings werden besonders gern stoische Einflüsse auf kirchliche Vätertheologen nachgewiesen[9]), und der Titel des genannten Aufsatzes macht bereits darauf aufmerksam, daß bei der Verkündigung der Offenbarung Jesu durch die Urgemeinde auch eine »Judaisierung« in Betracht gezogen werden müsse, d. h. Beeinflussung oder gar Verfälschung des eigentlichen Anliegens Jesu durch »den mit Christus gleichzeitigen Judaismus der Pharisäer, der Essener und der Zeloten«[10]). Auch die Beurteilung der griechi-

---

[3]) *Platonismus und Prophetismus.* Die antike und die biblische Geisteswelt in strukturvergleichender Betrachtung, 2. Aufl. München-Basel 1955.

[4]) a.a.O., 5.

[5]) *Griechische oder biblische Theologie?* Das Problem der Hellenisierung des Christentums in neuer Beleuchtung, Leipzig 1956, 5; 99; vgl. *Platonismus und Prophetismus*, 5.

[6]) Scholastik 33 (1958) 321–355 und 528–558.

[7]) a.a.O. 322.

[8]) Nur Erasmus, J. B. Crispus S. J., D. Petavius S. J. und P. D. Huetius nennt Grillmeier als ältere katholische Theologen, »die den Versuch machen, die Hellenisierungsidee in das geschichtliche Verständnis der christlichen Theologie einzubauen« (a.a.O., 326f.).

[9]) Vgl. A. Grillmeier, *Antikes und neuzeitliches Denken in Begegnung mit dem Christentum*, in: Scholastik 34 (1959) 370–393, bes. *I. Der Stoizismus der Väter*, 371–379.

[10]) A. Grillmeier, *Hellenisierung – Judaisierung des Christentums . . .*, a.a.O., 541.

schen und jüdischen Einflüsse auf das Christentum wandelt sich: die einen sehen darin Abfall von der wahren Lehre Jesu[11]), die anderen einen Fortschritt, den Beweis der »unbegrenzten Vervollkommnungsfähigkeit oder Perfektibilität des Christentums«[12]) und R. Seeberg schreibt: »Nicht die ›Hellenisierung‹, ›Romanisierung‹ oder ›Germanisierung‹ an sich korrumpiert das Christentum. Diese Formen bezeugen an sich nur, daß die christliche Religion in den betreffenden Epochen selbständig durchdacht und angeeignet worden und daß sie Bestandteil der Kultur der Völker geworden ist«[13]). Eins aber, so stellt Grillmeier fest, ist sicher: »die Problemstellung hat sich als gültig und unumgänglich herausgestellt«[14]). Sie muß also auch – endlich – von katholischen Theologen aufgegriffen und zu lösen versucht werden. Daß Hessen das tut, ist sein Verdienst. Ist seine Antwort aber richtig?

Um das beurteilen zu können, müssen wir uns diese Antwort noch genauer vor Augen führen. Dabei fällt auf, daß Hessen, je weiter seine Darstellungen fortschreiten, um so vorsichtiger wird. Auch in seinem zweiten Werk, das er der Frage widmet (»Griechische oder biblische Theologie?«) weist der Kölner Priester-Philosoph zunächst mit aller Schärfe auf die großen und entscheidenden Strukturunterschiede im biblischen und griechisch-philosophischen Denken hin, auch hier stellt er das biblische Denken als irrational-voluntaristisch, als dynamisches, personalistisches und geschichtliches Denken dem griechischen Rationalismus und Intellektualismus gegenüber, der immer nur statisch, substantialistisch und kosmisch, nie historisch denke[15]), – und er erhebt dann als Konsequenz die Forderung nach der »Schaffung einer biblischen Theologie[16])«, worunter er »eine Rückübersetzung der aus dem griechischen Denken geflossenen Begriffe in die biblische Denkweise«[17]) versteht. Am Ende des Buches aber findet sich ein Kapitel über die »Aufnahme des griechischen Elementes« in diese »biblische Theologie«[18]), das mit den Sätzen schließt: Unsere Ausführungen haben »gezeigt, daß die christliche Theologie, wenn sie ihrer wissenschaftlichen Aufgabe gerecht werden will, auf die Hilfe der Philosophie angewiesen ist. Das heißt aber nichts anderes, als daß sie des griechischen Elementes nicht entraten kann. So enden auch unsere Gedankengänge bei einer Synthese. Freilich ist es eine Synthese, der eine Antithese vorausgegangen, die gewissermaßen durch eine Antithese hindurchgegangen ist. Haben wir doch beide Größen zunächst scharf geschieden und eine ganz an der Bibel orientierte, aus ihrem Boden hervorwachsende Theologie gefordert. Danach haben wir darzutun versucht, wie diese biblische Theologie die berechtigten Anliegen der griechischen, d. h. der unter dem Einfluß des griechischen Denkens entstandenen Theologie vertreten und damit ein griechisches Element in sich aufnehmen kann und muß«[19]).

Wie ist diese merkwürdige Inkonsequenz zu erklären? Und eine Inkonsequenz scheint doch vorzuliegen, wenn zunächst behauptet wird, daß eine organische

---

[11]) A.a.O., 332–337.
[12]) E. Hirsch, *Geschichte der neueren evangelischen Theologie* IV, 86 nach Grillmeier, a.a.O., 340.
[13]) *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I³, 3 nach Grillmeier, a.a.O., 353.
[14]) a.a.O. 354
[15]) Zweiter Teil: *Theologia revelata*. II. Das griechische und das biblische Denken in ihrer Strukturverschiedenheit, S. 100–109, bes. 105, vgl. Grillmeier, a.a.O., 555–557.
[16]) *Griechische oder biblische Theologie?*, 162.
[17]) a.a.O.
[18]) a.a.O. 174–181.
[19]) a.a.O. 181.

Synthese von biblischem und griechischem Denken innerlich unmöglich erscheint[20]), – und dann trotzdem gefordert wird, die biblische Theologie müsse griechisches Denken in sich aufnehmen[21]). Hessen gibt im Anschluß an Ausführungen des späten Adolf v. Harnack, die dieser in seinem Buch »Die Entstehung der christlichen Theologie und des kirchlichen Dogmas« macht[22]), selbst eine Antwort, wenn er sagt, Aufgabe jeder Theologie, auch der biblischen, sei »die gedankliche und methodische Ordnung des Offenbarungsinhaltes. Solche Systematisierung aber ist ein philosophisches Geschäft«[23]). Und auch dafür weiß Hessen eine Begründung, daß dieses, wie er es nennt, »philosophische Geschäft« mit Hilfe der griechischen Philosophie betrieben wird, die doch nach seiner Ansicht dem biblischen Denken so ganz und gar entgegengesetzt ist. Einer Grundthese Reinhold Seebergs zustimmend sagt er mit W. Glawe: »Die Form, in der die von dem Urchristentum fixierten Inhalte des Evangeliums Jesu dargeboten wurden, mußte sich der Sprache und somit auch der Vorstellungsweise des Volkes, dem jene Verkündigung galt, anpassen und im Zusammenhang damit mußte jede Illustrierung der Heilswahrheiten mit demjenigen Komplex philosophischer, kultischer und populärer Vorstellungen arbeiten, der sich in dem betreffenden Volk und zu der betreffenden Zeit fand. Da nun die Verkündigung des Evangeliums in den ersten Jahrhunderten sich an eine vom hellenistischen Geiste erfüllte Welt wandte, so mußte auch die Form, in der die christlichen Wahrheiten weitergegeben wurden, unter dem Einfluß des Hellenismus stehen. Es ist also eine Hellenisierung des Dogmas anzuerkennen«, sofern diese sich auf die Form bezieht[24]).

Über diese Tatsache hinaus glaubt Hessen jedoch »eine mehr als nur formale«, auch »eine materiale Hellenisierung«[25]) annehmen zu müssen[26]), die zwar den wesentlichen Inhalt der biblischen Botschaft »nicht korrumpiert«[27]), wohl aber »in eine völlig andere Tonart, die Tonart des griechischen Denkens transponiert« habe[28]). Und damit, so meint er, ist der große Irrweg der scholastischen Theologie offenbar geworden: sie habe den in der Bibel ganz rein erhaltenen Offenbarungsinhalt durch ihm nicht nur fremde, sondern direkt entgegengesetzte Elemente der

---

[20]) *Platonismus und Prophetismus*, 5 (Vorwort).
[21]) *Griechische oder biblische Theologie?*, 175.
[22]) Vgl. dazu Grillmeier, a.a.O., 352.
[23]) *Griechische oder biblische Theologie?*, 178.
[24]) a.a.O. 97f.; vgl. 10f. Auf das grundlegende Werk von W. Glawe, *Die Hellenisierung des Christentums in der Geschichte der Theologie von Luther bis auf die Gegenwart*, Berlin 1912, stützt sich Grillmeier stark im ersten Teil seines zuerst genannten Artikels.
[25]) *Griechische oder biblische Theologie?*, 98f.
[26]) a.a.O. 178f.; vgl. 29 und 161, wo es heißt: »Eine Symbiose von Griechentum und Christentum hat stattgefunden. Ihre letzte und reifste Frucht ist die Summa theologica des princeps scholasticorum: eine in großartiger Systematik durchgeführte Synthese von Aristotelischer Philosophie und christlichem Glauben. Wir haben die aus der Hellenisierung, genauer Aristotelisierung des Christentums hervorgegangene Theologie mit der Bibel konfrontiert und ein starkes Divergieren beider Größen feststellen müssen. Die Theologia naturalis erkannten wir in ihrem ursprünglichen Sinne als ein der Bibel fremdes Gebilde. In der Theologia revelata konstatierten wir eine Umwertung der Werte, eine Umprägung biblischer Ideen durch das griechische Denken. Die spekulative Weiterbildung biblischer Denkmotive erkannten wir in weitem Ausmaße als eine Umbildung. So stellte sich uns die Hellenisierung des Christentums als eine nicht nur seine Form, sondern auch seine Gehalte bestimmende dar. Damit ist aber die Fragwürdigkeit jener Synthese erwiesen.«
[27]) a.a.O. 178f.; vgl. 157.
[28]) a.a.O. 81f.

griechischen Philosophie überfremdet[29]). Die Aufgabe unserer Zeit sei es, wieder zu einer reinen biblischen Theologie zurückzukehren, wobei die Theologie um ihres wissenschaftlichen Anliegens der Systematisierung und Ordnung dieses Offenbarungsinhaltes willen zwar auf die griechische Philosophie zurückgreifen müsse, ohne dieser aber irgendwelche materiellen Elemente zu entnehmen, um mit ihrer Hilfe die geoffenbarten Wahrheiten tiefer zu verstehen und so zu Erkenntnissen zu gelangen, die in der Hl. Schrift nicht ausdrücklich ausgesprochen sind. »Ratio« in der Theologie ja, wenn sie rein formal die in der Hl. Schrift enthaltenen Wahrheiten ordnet und in Beziehung zueinander setzt; »ratio« in der Theologie nein, wenn sie mit Hilfe der griechischen Philosophie gewonnene Einsichten der natürlichen Erkenntnis dazu benutzen will, nicht ausdrücklich im biblischen Text ausgesprochene Sachverhalte zu erkennen; denn dann ist wegen der Gegensätzlichkeit von biblischem und griechischem Denken eine Verfremdung, wenn nicht Verfälschung der Offenbarungsinhalte zu befürchten. Hessen führt als Beispiel für eine solche Verfremdung, ja Verfälschung biblischer Offenbarungsinhalte im Anschluß an Johann Baptist Hirscher die Entwicklung der theologischen Trinitätslehre an: das Neue Testament gebe »keinen von der Erlösung und Heiligung der Menschen unabhängigen Aufschluß über die Natur Gottes an sich«, sondern stellt den Vater, den Sohn und den Geist »allezeit in Beziehung auf das himmlische Reich und im Zusammenhang mit diesem« vor[30]). Wenn die Theologen demgegenüber glauben, »die Offenbarung offenbare uns das Innere der Gottheit nicht bloß durch die Beziehungen Gottes zur Welt und zur Heilsordnung, sondern noch außerdem und darüber hinaus, wenn sie uns folglich z. B. in der Trinitätslehre eine solche Theorie geben zu müssen wähnen, die als eine transzendente und für sich bestehende, d. h. nicht zunächst und unmittelbar in die christliche Heilsordnung verflochtene Lehre dastehen soll, so weichen sie gänzlich von dem Evangelium ab, in welchem von einer solchen Theorie durchaus nichts zu finden ist«[31]).

Man könnte Hessens Ansicht über die »ratio« in der Theologie vielleicht kurz so zusammenfassen: die »ratio« hat in der Theologie ihr Recht und ihre Aufgabe rein in formaler Hinsicht, also als Logik und Methodologie[32]), – sie hat kein Recht innerhalb der Theologie in materialer Hinsicht, also als Metaphysik und Ethik.

Ist die Rolle der »ratio« in der Theologie so richtig bzw. vollständig gesehen? Ich glaube: nein. Die »ratio« hat nach katholisch-theologischer und kirchlicher Auffassung in der Theologie eine weit größere Aufgabe zu erfüllen. Immer haben katholische Theologie und Kirche auch die natürlichen Erkenntnisse, auch die der Ethik und Metaphysik benutzt, um mit ihrer Hilfe in die Offenbarungsinhalte tiefer einzudringen und sie dem menschlichen Geiste näher zu bringen. Die

[29]) a.a.O. 178 f.: »Dabei besteht natürlich die Gefahr, daß der formale Dienst, den die Philosophie der Theologie leistet, unter der Hand zu einem materialen wird, d. h. daß dabei bestimmte Inhalte mit einströmen. Daß die Theologie dieser Gefahr nicht entgangen ist, haben wir gesehen. Indes ist damit noch nicht bewiesen, daß sie dieser Gefahr notwendig erliegen muß und daß deshalb jede Dienstleistung der Philosophie für sie verhängnisvoll ist. Abusus non tollit usum! Das übersehen jene, die die Philosophie deshalb von der christlichen Theologie fernhalten wollen, weil diese sich früher zu weit mit ihr eingelassen und dadurch die Reinheit des christlichen Glaubens, seine biblische Schlichtheit und Einfachheit gefährdet hat. Solchem Standpunkt gegenüber müssen wir betonen, daß die Theologie sowohl für die Fundierung als auch für die Systematisierung des Offenbarungsinhaltes auf die Hilfe der Philosophie angewiesen ist.« Vgl. noch 14; 81 f. und 161.

[30]) a.a.O. 167. [31]) a.a.O. [32]) a.a.O. 178.

katholische Theologie und die katholische Kirche haben sich nicht gescheut, gestützt auf die natürlichen Erkenntnisse von Metaphysik und Ethik den Worten und Sätzen der Hl. Schrift an Aussage und Inhalt mehr abzugewinnen, als diese einer rein philologisch-historischen Befragung zur Antwort geben können.

Versuchen wir, für dieses Verhalten der katholischen Theologie und der Kirche eine Begründung zu finden.

II

Professor Dr. Bernhard Welte hat in den letzten Jahren mehrfach, und zwar in seiner anläßlich der 500-Jahr-Feier der Universität Freiburg im Breisgau gehaltenen Festvorlesung[33]) und auf der Dogmatikertagung Pfingsten 1957 in Innsbruck darauf hingewiesen, daß die menschliche Vernunft als Philosophie schon wesentlich zum Begriff der Offenbarung und in das Geschehen der Offenbarung hineingehöre, nicht erst in die Theologie als »in die theoretische Auslegung des Offenbarten«[34]). Denn gewiß heißt offenbaren zunächst nichts anderes als »etwas von Gott her kund tun«, d.i. für eine Erkenntnis einen Anfang setzen, der jenseits der menschlichen Vernunft liegt; der Anfang der Offenbarung »liegt«, wie Welte sich ausdrückt, »oberhalb der Kompetenz der menschlichen Vernunft und damit der Philosophie«[35]). Aber zum Offenbarwerden gehört wesensnotwendig jemand, der diese Kundmachung Gottes aufnimmt. Es gibt nicht erst »reine Offenbarung«, Offenbarung für sich, unabhängig vom Menschen, die dann gelegentlich einmal »vom Menschen aufgegriffen, verstanden und vielleicht geglaubt würde; vielmehr ist Offenbarung«, wie Welte sagt, »von ihrem eigensten Anfang und Wesen her zwar ein transzendenter Anfang, jedoch ein solcher, der, wenn er geschieht, so geschieht und nur so geschehen kann, daß der Anfang mit jemandem etwas anfängt, daß er jemandem etwas offenbart, und dieser Jemand also zum Wesen und Begriff der Offenbarung mit dazu gehört«[36]). Dieser Jemand aber, der zum Wesen der Offenbarung mit dazu gehört, ist der Mensch und zwar der Mensch als vernehmendes und vernehmend der Botschaft gehorchendes Wesen. Den Inhalt einer Botschaft kann der Mensch aber nur mit seiner Vernunft vernehmen. So gehört die menschliche Vernunft zum Wesen und Begriff der Offenbarung. Dabei wird in keiner Weise übersehen, daß »übernatürliche Offenbarung« im theologischen Sinn nur von der durch die übernatürliche Glaubensgnade erleuchteten Vernunft richtig und der Sache entsprechend aufgenommen werden kann. Diese übernatürliche Durchformung der menschlichen Vernunft beim Aufnehmen übernatürlicher Offenbarung wird hier vorausgesetzt. Die übernatürliche Erleuchtung und Durchformung setzt aber ihrerseits notwendig die menschliche Vernunft voraus, die erleuchtet und durchformt werden kann und die als übernatürlich erleuchtete und durchformte Vernunft den Inhalt der Gottesbotschaft allein vernehmen kann. Wie jeder innerweltlichen Mitteilung, so ist der Mensch auch der Offenbarung gegenüber Mensch, denkender, verstehender, sich entscheidender Mensch – und »nicht nur ein zu besprechendes Tonband«[37]). Ein Tonband vernimmt niemals eine Botschaft, – es kann nur deren äußere Form, die Laute, in denen sie zum vernehmenden Menschen kommt, registrieren. »Die Ver-

[33]) Gedruckt in: Die Albert-Ludwigs-Universität Freiburg 1457–1957. Die Festvorträge bei der Jubiläumsfeier, Freiburg i. Br. 1957. Bernhard Welte, *Die Philosophie in der Theologie*, S. 27–41.

[34]) a.a.O. 39. [35]) a.a.O. 34. [36]) a.a.O. [37]) a.a.O. 38.

nunft kommt nicht erst hinterher zur Offenbarung hinzu, sie ist vielmehr von Anfang an dabei«[38]).

Ist aber, so könnte man fragen, die Vernunft des Menschen der Offenbarung gegenüber nicht rein passiv, rein rezeptiv? Keineswegs! Denn Vernehmen ist als menschliches Vernehmen immer »lebendiges, vollbringendes Ergreifen des Vernommenen in seinem Sinn und Anspruch«[39]). Verstehen im geistigen Sinne ist überall tätiges Mit-Vollziehen und niemals bloße Passivität«[40]). Ja, es ist gerade umgekehrt: je lebendiger, je aktiver ein Mensch eine ihm gewordene Botschaft und somit auch die Offenbarung Gottes mit seinem Geiste aufnimmt, um so tiefer um so voller vernimmt er sie[41]). Die Möglichkeit zu solchem lebendigen, aktiven, verstehenden Erfassen der Offenbarung gibt dem Menschen allein seine Vernunft, die man bezeichnen könnte als das Vermögen des geistigen Vernehmenkönnens[42]).

Und weiter: Kein Mensch denkt für sich allein als völlig isoliert Gott gegenüberstehendes Individuum, als »voraussetzungslose«, absolut unabhängige Persönlichkeit. Jeder denkt als Glied seines Volkes, geprägt von dessen »Sprache, Sprachgeist und Denkformen[43]), mitten hineingestellt in dessen Bildung, Kultur und Geschichte (auch in die seines Geistes); deshalb gewinnen auch alle diese Faktoren bestimmenden Einfluß auf die Aufnahme der Offenbarung durch den geschichtlich-konkreten Menschen. Im »vortheologischen Bereich«, also in dem der »ratio«, »wird das Gefäß gebildet für den geistigen Besitz eines Volkes, für seine Überlieferungen, seine Philosophie und Theologie – und eben auch die Aufnahme einer möglichen »Offenbarung« übernatürlicher Art. Dieses Gefäß aber sind Sprache, Sprachgeist, Denk- und Ausdrucksformen, menschliche Gesamthaltungen«[44]). Unentrinnbar ist jeder Mensch als geschichtliches Wesen in die seiner Zeit und seiner Umgebung mögliche Erkenntnis ebenso hineingebunden, wie in die Art und Weise, diese Erkenntnis als Grundlage rationaler, philosophischer Weltanschauung zu benutzen. Alle diese Vorgegebenheiten gehen in sein Denken, in seine Vernunfterkenntnis ganz ohne sein Zutun, ja auch trotz seiner Gegenwehr ein. Nur mit solch geprägtem Denken kann ein Offenbarungsempfänger, kann jeder Mensch auch übernatürliche Gottesoffenbarung empfangen und aufnehmen, und deshalb »existiert . . . nie reine Offenbarung – sofern eine solche sich ausweist –, sondern immer schon konkret geschichtlich oder fleischgewordene . . . Offenbarung«[45]). Hier wird deutlich, wie auch die natürliche Vernunfterkenntnis des Menschen als »ratio« schon in den Offenbarungsvorgang, wenn man ihn in seiner Ganzheit sieht, hineingehört, – eben weil Offenbarung nicht nur offenbar machen, sondern auch offenbar werden bedeutet. Übernatürliche Offenbarung Gottes ohne »Hörer des Wortes« ist eine Sinnlosigkeit. Wenn Gott etwas offenbar macht, kann der Mensch das nur mit der ihm möglichen Art zu denken, mit den ihm geläufigen Vorstellungen und den von seiner »ratio« gebildeten Begriffen aufnehmen, geistig verarbeiten und sich aneignen, d.h. der Mensch kann Gottes Offenbarung nur als geschichtlich-konkretes Wesen mit Hilfe der ihm gegebenen Möglichkeiten seines Geistes hören. Ja, man wird a priori vermuten müssen, daß der sich offenbarende Gott, gerade weil er vernom-

[38]) a.a.O. 35. [39]) a.a.O. 37. [40]) a.a.O.

[41]) Vgl. die sehr beachtenswerten Ausführungen von O. Semmelroth, Die Kirche als Ursakrament, Frankfurt Main 1953, 191–194, wo gezeigt wird, daß viele Hörer Christi dadurch schuldig wurden, daß sie sich nicht aktiv um das Verständnis der in Gleichnissen erfolgenden Offenbarung Jesu bemühten.

[42]) Vgl. Welte, a.a.O., 37f. [43]) Grillmeier, a.a.O., 547.

[44]) a.a.O. 548. [45]) a.a.O. 548; vgl. 354.

men, verstanden und angenommen werden will, in seiner Offenbarung auf diese natürlichen Vorgegebenheiten des Offenbarungsempfängers, auf die Möglichkeiten seines Vernunftgebrauches Rücksicht nehmen, ja seine Offenbarung ihnen anpassen wird.

Aber der Mensch soll die Offenbarung Gottes nicht nur vernehmen, er soll sie glauben und dadurch neu werden. Und wieder ist, wie zum Vernehmen, so auch zum Glauben der Offenbarung des Menschen Vernunft unumgänglich notwendig. Nicht als ob Glauben nichts anderes wäre als rationales Ja-sagen und Festhalten geoffenbarter Wahrheiten – das ist es auch! –, sondern weil Glaube darüber hinaus eine Entscheidung des Menschen ist, das Ja seines ganzen Wesens zu dem sich offenbarenden Gott.

Daß religiöser Glaube, also »fides« im theologischen Sinn, von katholischen Theologen in rationalistischer Verkürzung und antireformatorischer Akzentsetzung in der Vergangenheit häufig nur als Für-wahr-halten von geoffenbarten Lehr-Sätzen dargestellt wurde, ist inzwischen so oft ausgesprochen worden, daß man sich fast geniert, es noch einmal zu sagen. Besonders Kardinal Newmann, Guardini, August Brunner und viele französische Theologen haben echten Glauben als »personalen Akt«, d.h. als das Ja einer Person in allen ihren Seinsschichten, Möglichkeiten und Fähigkeiten zu einer anderen Person bis in deren im Letzten unerschließbaren »Kern« hinein aufgezeigt und haben in dem natürlichen »Modellbild«[46]) des zwischenmenschlichen Glaubens den übernatürlichen Glauben des Menschen an Gott in seiner wesenhaft personalen Struktur deutlich gemacht. Religiöser Glaube ist das Ja des ganzen Menschen und besonders seines Personkernes, seines »Herzens«, zu der Person des transzendenten, ihm gegenüberstehenden und überlegenen, aber auch des Menschen Heil wollenden und schaffenden Gottes, – nicht aber ist Glaube nur kühl-rationales Ja zu irgendwelchen von Gott ihm zur Bereicherung seines Wissens mitgeteilten Lehren. Darüber hinaus hat J. Trütsch[47]) noch auf zwei weitere Gefahren in »der sog. ›traditionellen‹ Lehre vom Glauben« aufmerksam gemacht, einmal auf ein »sich in den Glauben Hinüberphilosophieren«[48]), wie es sich bei Behandlung der »analysis fidei« in manchen theologischen Lehrbüchern zu finden scheint, und dann auf die Unterbewertung der »Augen des Glaubens«, d.h. »der gnadenhaften Erhebung unserer Erkenntniskraft im Glauben, genauer: in der Bildung des Glaubwürdigkeitsurteils«[49]). Alles dies wird hier als richtig und wesentlich vorausgesetzt: der Heilsglaube ist Gnade und schon zu seinem Zustandekommen gehört Gottes übernatürlicher Gnadenbeistand in jedes Moment dieses Zustandekommens hinein, – niemals kann der Heilsglaube durch Bemühungen der menschlichen »ratio« erreicht oder erlangt werden, – innerhalb der natürlichen Kräfte, die zum Heilsglauben eines Erwachsenen auch notwendig sind, ist die Zustimmung der menschlichen Vernunft nur ein, wenn auch ein wesentliches Moment, wobei hier offen gelassen werden soll, ob es das wesentlichste natürliche Moment ist. Auf alle Fälle kommt ein gesunder Glaube als Akt und Haltung nur zustande, wenn die Vernunft und ihr Erkennen innerhalb eines geordneten ganzheitlichen Lebensvollzuges einer innerlich gesunden Persönlichkeit zum Zuge kommen. Aber für

---

[46]) H. Lais, *Probleme einer zeitgemäßen Apologetik*, Wien 1956, 169.

[47]) J. Trütsch, *Glaube und Erkenntnis*, in: Fragen der Theologie heute, hgb. von J. Feiner, J. Trütsch und F. Böckle, Einsiedeln-Zürich-Köln 1957, 45–68, hier 46ff.

[48]) a.a.O. 47.

[49]) a.a.O. 58; der Ausdruck »die Augen des Glaubens« ist die Überschrift eines berühmt gewordenen Artikels des französischen Theologen Rousselot aus dem Jahre 1910.

einen solchen personalen Glaubensakt hat die menschliche Vernunft ihre durch nichts zu ersetzende Aufgabe: ohne personale Ganzheitsentscheidung für Gott ist jeder Glaube eines erwachsenen Menschen im Grunde ebenso unvertretbar wie ohne ein begründetes Vernunfturteil. Denn eine solche Entscheidung für Gott ist eine menschliche Entscheidung nur dort, wo der Mensch auf Grund seiner Vernunfterkenntnis weiß, wofür und warum er sich entscheidet. Auch vertrauen kann der Mensch nur jemandem, von dem er erkannt hat, daß er ihm vertrauen kann, – wenn er sich Rechenschaft darüber geben kann, warum er sicher ist, daß er in seinem Vertrauen nicht enttäuscht wird. All das kann der Mensch als Wagender und Wägender nur, wenn er die Botschaft der Offenbarung vernommen und mit seiner Vernunft erwogen hat.

So gehört die Vernunft des Menschen also bereits zum Wesen und Begriff der Offenbarung und des Glaubens dazu. Insbesondere aber gehört sie zur Theologie, und zu ihr gehört sie in noch viel weiter gehender Weise, – zu ihr gehört sie als »ratio« d.i. als bewußt in Begriffen denkende Vernunft. Den Inhalt jeder Mitteilung vermag der Mensch um so tiefer mitzuvollziehen und damit in seiner wahren Bedeutung zu vernehmen, je mehr er sich schon darüber Gedanken gemacht hat, was es ganz allgemein um das Sein und um die Dinge ist, – welche Möglichkeiten in ihnen liegen und in welchem Zusammenhang sie miteinander stehen.

Jede Mitteilung neuer Tatsachen und Sachverhalte aus einem bestimmten Gebiet der Natur oder der Welt kann nur der Mensch in ihrer ganzen Tragweite erfassen, der die bisher bekannten Tatbestände, Zusammenhänge und Gesetze des Lebensgebietes, dem die neue Mitteilung angehört, kennt und sie allen ihren Möglichkeiten nach beurteilen kann. Eine Neuentdeckung innerhalb der Chemie und die Mitteilung darüber vernimmt der Chemiker in ganz anderer Weise als ein Nichtfachmann, ja oft erfaßt nur er sie ihrem ganzen Sachverhalt nach, während die darlegenden Mitteilungen über eine solche Neuentdeckung den übrigen Menschen oft mehr oder minder unverständlich bleiben oder nur sehr unvollkommene neue Erkenntnisse vermitteln.

Ganz ähnlich verhält es sich mit Gottes Offenbarung[50]). Gibt Gott in der Offenbarung Kunde von sich und seinem Tun, von der Welt und ihrer Verlorenheit. Gibt er – und das ist der Mittelpunkt aller Gottesoffenbarung – Kunde von sich und seinem Tun durch seine Offenbarung in Jesus Christus, so kann nur der diese Kunde in ihrer ganzen Tragweite und Tiefe erfassen, der die Welt und die Menschen, ihr Sein und ihr Handeln kennt, der sich bemüht hat, die vordergründigen Erkenntnisse der Naturwissenschaften und der Psychologie verwertend, hinter diesem notwendigen und dankenswerten Einzelwissen Gesamtzusammenhänge aufzudecken und von ihnen her nach dem Sein der Welt und der Menschen selbst zu fragen, es begrifflich zu analysieren, es von daher zu deuten und die

[50]) Der Vergleich will die Rolle der »ratio« in der Theologie erläutern; nicht etwa will er besagen, daß das heilbringende Erfassen der göttlichen übernatürlichen Offenbarung, also der Glaubensakt eine rein sachliche Erkenntnis ist wie die eines naturwissenschaftlichen Tatbestandes oder Lehrsatzes. Unser Thema verlangt nicht eine Analyse des die ganze Person des Menschen ergreifenden Glaubensaktes, sondern will die Bedeutung der »ratio« für die Theologie klären, wobei in den diesem Abschnitt vorangehenden Erwägungen im Vorübergehen aufgezeigt wurde, daß die menschliche Vernunft – mit Absicht wurde dort meist nicht von »ratio« gesprochen! – schon innerhalb des Offenbarungs- und Glaubensaktes eine Rolle spielt, wenn man beide in ihrer Ganzheit ins Auge faßt. Die folgenden »Nur«-Sätze sprechen also in ihrem strengen Sinn von der Theologie, nicht vom Glaubensakt, wenngleich sie in sehr abgeschwächter Weise in etwa auch für den Glaubensakt Geltung haben.

daraus sich ergebenden richtigen, dem Sein entsprechenden Verhaltensweisen abzuleiten. Nur wer gewöhnt ist, bei allem bis ins Letzte zu fragen: was ist das? wie ist das? und warum ist das? – nur der vernimmt Gottes Kunde von dem wahren Sein der Welt und der Menschen ihrem bestürzenden Inhalte nach in ihrer ganzen unerwarteten Bedeutung und Tragweite, nur der nimmt sie mitvollziehend auf und wird durch sie, wenn er sich ihr im Glauben öffnet, neu. Nur wer sich schon der ganzen Unbegreiflichkeit dessen bewußt geworden ist, daß er sich völlig ungefragt, einfach daseiend, vorfindet, und zwar in all seiner tatsächlich gegebenen Begrenztheit vorfindet, und wer dieser Unbegreiflichkeit seines Daseins und Soseins nachgesonnen hat, wer daran die Wirklichkeit des Daseins und die Möglichkeiten des Soseins geprüft hat, – nur der wird die ganze ungeheuere Bedeutung der Aussage Gottes über den Menschen, über sein Woher, Wozu und Wohin in der Offenbarung Jesu Christi erfassen, nur der wird Gottes Offenbarung über den Menschen und sein – Gottes! – Tun an ihm wirklich als das vernehmen, was sie wirklich sind, was sie den Menschen sagen wollen und wie sie ihn neu machen wollen. Je mehr der Mensch also das Sein der Welt und des Menschen und das diesem entsprechende Tun bewußt erfaßt und begreift, es geistig und in seinem Leben mit vollzieht, desto mehr ist er für Gottes Offenbarung aufnahmefähig und desto voller kann er sie vernehmen. Das aber bedeutet, daß die »ratio« des Menschen nicht nur als Logik und Methodologie zur rechten Aufnahme der Offenbarung nötig ist, sondern auch als Seinsverständnis und auch als Metaphysik und Ethik.

Man wende hiergegen nicht ein, daß »Gott, wo er sich offenbare, auch die Möglichkeiten seines Verstehens neu schaffe«[51]), daß also Glaube Gnade sei, – oder daß mit der Annahme der Notwendigkeit der »ratio« und der Philosophie die Unbegreiflichkeit der Gottes-Offenbarung in Frage gestellt werde, – oder daß dann also nur der Philosoph Gottes Offenbarung nachvollziehend richtig vernehmen und glauben könne. Alle drei Einwände sind Schein-Einwände. Denn so unzweifelhaft es ist, daß Glaube Gnade ist, so ist es ein Grundgesetz göttlichen Handelns, daß Gott zwar alles tun muß, aber normaler Weise in der von ihm allein ins Dasein gerufenen Schöpfung sich bei seinem Tun am Menschen dieses Menschen auch als aktiv-tätigen Geschöpfes bedient. Zum Glauben braucht Gott den Menschen[52]), d.h. beim Glauben muß der denkende Mensch unter dem Antrieb und der Erleuchtung der Gnade mit seiner Vernunft Gottes Tun und Sprechen bejahend vernehmen, annehmen sowie es denkend und, soweit der offenbarende Gott es fordert, handelnd nachvollziehen. – Und: die Werke und Worte Gottes nimmt der Mensch als unbegreifliche eben gerade dann wahr, wenn er sie mit seiner »ratio« an seinem von der Welt und den Menschen hergenommenen Seins- und Wertverständnis mißt, wenn er sie mit den diesem entnommenen Begriffen zu begreifen sucht und feststellt, daß er sie mit ihnen nicht begreifen kann. – Und schließlich: Glaube ist etwas anderes als Theologie. »Theologie ist die theoretische Auslegung des Geglaubten«[53]), zu ihr gehört das in Begriffe gefaßte, wissend systematisch geordnete menschliche Seins- und Wertverständnis, – zu ihr gehört die begrifflich-diskursiv denkende Vernunft, die »ratio« und damit die Philosophie. Glauben dagegen bedeutet einfach Ja-sagen zu dem personalen Gott und zu seinem Heilstun; auch dazu ist – neben anderen Kräften! – die Vernunft des Menschen und menschliches Seins- und Wertverständnis nötig, – aber dies Letzte braucht noch nicht in Begriffe gefaßt und in Lehrsätzen bzw. formulierten Gebo-

[51]) Welte, a.a.O., 38. [52]) a.a.O. 39 [53]) a.a.O.

ten ausgesprochen, braucht schon lange nicht Metaphysik und Ethik zu sein. Auch der einfachste Mensch muß, soll er glauben, in irgend einer Weise um sein Geschöpf- und Verlorensein und umgekehrt um Gottes Tun für ihn wissen. Nur wenn er beides erwägt und irgendwie rational zueinander in Verbindung setzt, kann er glauben, das ist: ja sagen zu Gott und seinem Heilstun. So kann zwar nicht nur der Philosoph glauben, wohl aber nur der denkende Mensch[54]). Und menschliches Denken geschieht mit Hilfe der »ratio«.

Diese apriorischen Überlegungen werden durch die Erkenntnisse der tatsächlichen Gegebenheiten und der Geschichte vollauf bestätigt. Die Bemühungen der Bibelwissenschaft der letzten Jahrzehnte haben unzweideutig und zunächst bestürzend dargetan, daß die Schriften des Neuen Testaments nicht »Offenbarung an sich«, sondern von den Menschen vernommene Offenbarung sind. Nicht nur Paulus und Johannes, auch die Synoptiker haben jeder für sich nicht nur als denkende Menschen, sondern bereits als Theologen Jesu Botschaft aufgenommen und uns in ihren Schriften überliefert[55]). Jeder von ihnen hat Gottes Offenbarung in Jesus Christus mit Hilfe eines ihm eigenen, bereits begrifflich gefaßten Seins- und Wertverständnisses dargestellt und niedergeschrieben. Dabei ist, wie die neutestamentliche Bibelwissenschaft uns heute sagt, auch viel »Gemeindetheologie« eingeflossen. Was heißt das anderes, als daß zu Gottes Offenbarung eben die aufnehmenden Menschen hinzugehören und daß in den Schriften des Neuen Testamentes diese Offenbarung uns in der Form überliefert ist, in der die ersten Gemeinden sie aufgenommen haben? Die Jünger Jesu, das Volk Judäas und Galiläas, zu dem Jesus einst sprach, Paulus und die Evangelisten und die Mitglieder der ersten heidenchristlichen Gemeinden hatten bereits ein aus der »ratio« und wenigstens zum Teil aus der alttestamentlichen Offenbarung gewonnenes Seins- und Wertverständnis von der Welt und den Menschen und mit seiner Hilfe haben sie Jesu neue Gotteskunde vernommen; nur mit diesem Seins- und Wertverständnis Jesu Wort und Werk messend, konnten sie diese überhaupt aufnehmen. In vielem war es ein ihnen allen gemeinsames Seinsverständnis, in manchem zeigen die Schriften des Neuen Testamentes ganz deutlich die dem einzelnen Verfasser eigene und von den anderen differenzierte Welt- und Gottesanschauung. So ist die »ratio» bereits sehr wesentlich in den Kanonischen Büchern tätig gewesen – und mußte es sein, – eben weil zum Wesen und Begriff der Offenbarung der denkend aufnehmende Mensch hinzugehört. Biblische Theologie erarbeitet deshalb aus den inspirierten Schriften nicht etwa die Offenbarung an sich, »revelatio pura«[56]), reine Offenbarung, sondern zeigt die Form der Offenbarung auf, in der die zur Zeit der Abfassung der Kanonischen Bücher lebenden Christen bzw. die inspirierten Verfasser die Offenbarung Jesu Christi mit ihrem stark von der »ratio« und der alttestamentlichen Offenbarung gebildeten Seinsverständnis vernommen

[54]) Es sei, um Mißverständnisse auszuschließen, nochmals betont, daß hier entsprechend dem Thema nur ein Moment des Glaubensaktes ins Auge gefaßt wird, nämlich die Tatsache, daß beim Glauben auch die menschliche Vernunft tätig werden muß. Es soll durch die vom Thema her bedingte Behandlung nur dieser Seite des Heilsglaubens nicht etwa gesagt werden, daß glauben im Sinne der katholischen Theologie nur ein von der übernatürlichen Glaubensgnade erleuchtetes Erkennen ist. Wie vom glaubigen Erkennen her die göttliche Offenbarung den ganzen Menschen erfaßt, beschreibt z. B. O. Semmelroth, *Das geistliche Amt*, Frankfurt/Main 1958, 176 und 207 f.

[55]) Vgl. z. B. die Arbeit von W. Trilling, Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums (Erfurter Theologische Studien 7), Leipzig 1959.

[56]) Grillmeier, a.a.O., 354.

und aufgenommen haben[57]). Schon in den Schriften des Neuen Testamentes waltet nicht nur Logik und Methodologie, sondern jede von ihnen ist aus einem ganz bestimmten Seinsverständnis heraus geschrieben, für das auch griechische Metaphysik und griechische und jüdische Ethik mitbestimmend waren. Und wir haben gesehen, daß es vom Begriff der Offenbarung her gar nicht anders sein kann.

Die Inspiration der Schriftsteller der neutestamentlichen Bücher stellt sicher, daß jede dieser Weisen des Vernehmens die Offenbarung Jesu in diesen Schriften richtig wiedergibt. Mögen Markus, Lukas und Matthäus einer Parabel oder einem Worte des Herrn jeder einen in etwa anderen Sinn geben, – jeder dieser Sinne ist richtig, – jeden von ihnen hat Jesu Offenbarung gemeint. Gerade weil Gottes Offenbarung viel zu tief und zu umfassend ist, als daß ein Mensch und ein Menschenverständnis sie ganz ausschöpfen könnte, deshalb hat Gott in der uns geschenkten Form des Neuen Testamentes deutlich gemacht, daß der Glaube von verschiedenen Seiten her mit Hilfe der »ratio« fragen muß: was ist das, was Gott da getan hat? – wie soll und kann ich das verstehen, was Er da gesagt hat? Die vom Glauben erleuchtete Vernunft wird durch dieses verschiedene Fragen immer neue, tiefere, weitere Erkenntnisse aus der Gottesoffenbarung gewinnen.

Dieses Fragen aber ist allen Menschen, allen Geschlechtern und allen Zeiten aufgegeben, denen die Offenbarung zuteil wird. So hat uns die katholische Tübinger Schule die Tradition zu sehen gelehrt: Tradition heißt Gottes Offenbarung den folgenden Geschlechtern weitergeben und sie zugleich neu mit der »ratio fide illuminata« befragen: was heißt das, was ich da überkomme? Und immer muß der Mensch den Aussage-Inhalt der Worte und Werke der göttlichen Offenbarung für sich neu erkennen[58]); das aber kann er nur aus seinem Seins- und Wertverständnis der Welt heraus. So hat das vom platonischen und neuplatonischen Geist getragene Seinsverständnis der Väterzeit die Offenbarung Gottes gefragt: was ist das und was heißt das? und hat aus diesem Seinsverständnis heraus die Offenbarung der Schrift verstanden, – so hat es der Aristotelismus des Aquinaten getan, – so die deutsche Mystik und so jede Zeit für sich. Und jedes dieser Seinsverständnisse hat aus der längst abgeschlossenen Offenbarung Gottes neue oder wenigstens genauere Erkenntnisse gewonnen[59]). Daher ist es nur der Sache entsprechend, daß das theologische Verständnis der Offenbarung von Jahrhundert zu Jahrhundert wächst – und wachsen wird, bis die Erkenntnis der »ratio fide illuminata« übergeht in die Schau. So ist die »ratio fide illuminata« der Träger und Gestalter der Tradition; sie ist es, die den Inhalt des treu überlieferten Offenbarungsgutes den Menschen jeder Zeit und jedes Denkens verständlich macht. Sie ist die ständig vorwärts-treibende Kraft, die die kirchliche Theologie der Jahrhunderte gestaltet. In dem Wesen der Offenbarung als einer Offenbarung an Menschen und in der unausschöpfbaren Tiefe der Offenbarung Gottes liegt der Grund für den durch die Jahrhunderte andauernden Fortschritt der Theologie als der rationalen menschlichen Erkenntnis dieser Gottesoffenbarung.

---

[57]) Vgl. H. Küng, Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung (= Horizonte 2), Einsiedeln 1957, 118: »auch die Bibel ist durch ganz bestimmte hebräisch-griechische Kategorien geprägt.«

[58]) Vgl. O. Semmelroth, Das geistliche Amt, 209: »Auch die ein für allemal definierte Wahrheit muß immer wieder neu, lebendiges Echo weckend, verkündet, in die Denk- und Anschauungsweise der hier und heute lebenden Menschen hinein gedeutet werden.«

[59]) Vgl. O. Semmelroth, a.a.O., 209–212, wo stark betont wird, daß auch die hörende Gemeinde »die amtlichen Hüter und Verkünder der Offenbarung dazu nötigen soll, aus dem ein für allemal gegebenen Schatz der Offenbarung nicht nur Altes, sondern auch Neues hervorzuholen (Mt 13, 52).«

Ihrem ganzen Inhalt und ihrer vollen Wahrheit nach kann kein menschliches Vernehmen die Offenbarung Gottes je erfassen und keine Theologie sie je aussprechen[60]). Menschliche Vernunft kann Gottes Sein und Handeln immer nur »stückweise«[61]) und analog sich bewußt werden lassen und zur Darstellung bringen[62]). Aber auch das Sein der Welt und des Menschen mit all ihren Möglichkeiten vermag keine menschliche »ratio« je ganz zu ergründen. So wird jede Metaphysik und Ethik einseitig sein[63]) und so wird es immer verschiedene Arten des Seins- und Wertverständnisses geben, die sich in vielem voneinander unterscheiden. Die eine Art wird dieses, die andere jenes mehr in den Vordergrund stellen und so wird jede fähig, in Gottes Offenbarung Inhalte zu erkennen, die einem anderen Seinsverständnis verborgen bleiben. Das immer neue Fragen der immer irgendwie einseitig sehenden und fragenden »ratio« bringt es deshalb mit sich, daß es innerhalb der Theologie verschiedene Richtungen gibt, von denen jede echte Wahr-

[60]) Vgl. Scheffczyk in seinem Anm. 2 genannten Artikel S. 197: ». . . Arbeit an göttlichen Worten (wenn auch in menschlicher Form gefaßt) . . ., deren Tiefe und Sinnfulle vom Menschengeist nie adaequat ausgeschöpft werden kann.«

[61]) Vgl. 1 Kor 13, 12.

[62]) Die spekulative Theologie wird oft deshalb mißverstanden, weil man annimmt, sie wolle alle Offenbarungsaussagen Gottes über sich und sein Heilshandeln bis ins Letzte ergrunden und »verstehen«. Es muß auch zugegeben werden, daß manche Werke der systematischen Theologie diesem Mißverständnis Vorschub leisten einmal durch ihre apodiktische Art, in der sie ihre abstrakten Begriffsspekulationen vortragen, und besonders dadurch, daß sie manchmal selbst zu vergessen scheinen, daß alle ihre Aussagen und Überlegungen uber Gott und sein Heilshandeln nur analoge Aussagen sind und deshalb nur als analoge Sprechweise über Gott, sein Wesen und sein Handeln, besonders uber alle übernatürlichen Geschehnisse und Tatbestande gelten konnen. Das betont auch Scheffczyk, a.a.O., 205. In der Lehre von der Erkennbarkeit Gottes steht das in jeder Dogmatik, aber in den spekulativen Darlegungen uber Gott und sein Tun erweckt dieselbe Dogmatik in manchen ihrer Vertreter den Eindruck, daß sie die aus der naturlichen Erkenntnis, der Philosophie, gewonnenen und abgeleiteten Begriffe als völlig eindeutige, bis ins Letzte durchschaubare Größen in ihrem Nachdenken uber Gott benutzt und mit ihnen – um ein Bild zu gebrauchen – gewissermaßen wie mit mathematisch genau feststehenden Großen riesige Gedankenreihen entwickelt, an deren Schluß wie in der Mathematik ein absolut sicheres und durch diese Begriffsgroßen genau bestimmtes und begreifbares Ergebnis steht. So etwas anzunehmen, verkennt aber völlig den analogen Charakter aller Aussagen der Theologie uber Gott und sein Tun und verkennt Aufgabe wie Moglichkeit jeder echten spekulativen Theologie. Vgl. O. Semmelroth, a.a.O., 177: »Denn wenn Gottes Wirklichkeit durch menschliche Worte verkundet wird, entsteht leicht die irrige Auffassung, man konne Gott ganz erfassen, seine Heilswirksamkeit sei kein Geheimnis mehr, das dem Menschenverstand entzogen bliebe. Das menschliche Begriffswort birgt leicht die Gefahr der Vermessenheit, die nicht mehr an die unantastbare Heiligkeit Gottes und seines Wirkens denken läßt. Keine menschliche Aussage, auch wenn sie von Gott selbst mitgeteilt ist, schopft die Wahrheit uber Gott in ihrer ganzen Tiefe aus.« Im Anschluß an diese Satze wird auf die Bedeutung von »Bild und Symbol« in der Weitergabe der Offenbarung hingewiesen: »Hier bleibt der Mensch leichter vor der Illusion bewahrt, er habe Gottes Wirklichkeit in seine Erkenntnis eingefangen und ausgeschopft.«

[63]) Wenn hier von der »Einseitigkeit« jeder Metaphysik und an anderen Stellen dieses Aufsatzes von der Wandelbarkeit des Seinsverständnisses gesprochen wird, so soll damit nicht die Unveränderlichkeit und objektive Gultigkeit der Grundprinzipien der Metaphysik für alle Zeiten und Kulturen in Abrede gestellt werden, – das, was »Humani generis« »metaphysica inconcussa principia« (Abschnitt 29 der offiziellen lat.-deutschen Ausgabe) oder »principia humanae menti per se nota« (Abschnitt 30) nennt. Das Widerspruchs- oder das Kausalitätsprinzip z.B. mussen nach der Auffassung der christlichen Philosophie für jede Metaphysik und jedes Seinsverständnis unwandelbar gultig bleiben. Aber: auch innerhalb »der« scholastischen Metaphysik gibt es selbst bei grundlegenden Begriffen, die allen Scholastikern gemeinsam sind, verschiedene Erklärungen und Sichtweisen, wie z.B. die Verschiedenheiten zwischen Thomas und Scotus zeigen, von denen E. Gilson geradezu spricht als von den »beiden großen Metaphysiken, der des Seins als »essentia« und der des Seins als »esse«. (*Johannes Duns Scotus*. Einführung in die Grundgedanken seiner Lehre, deutsche Übersetzung von W. Dettloff, Düsseldorf 1959, 11.)

heit aus Gottes Offenbarung zu erkennen vermag, Wahrheit, die einer anders fragenden »ratio« verborgen bleibt. Deshalb gibt es trotz der einen Gottes-Offenbarung mehrere Theologien, und jede von ihnen kann richtig sein, wenn sie auch einseitig ist[64]). Die Kirche hat für sie alle Raum, weil sie die ganze Offenbarung und die ganze Wahrheit hütet und in sich trägt. Von je mehr Seiten her die »ratio« die Offenbarung befragt, eine umso vielseitigere Antwort gibt die Offenbarung, und um so eher ahnt der alle diese Theologien kennende Theologe die ganze unbegreifliche Fülle des Offenbarungsinhaltes.

Weil dem so ist, ist es nicht nur das Recht, sondern geradezu die Pflicht der vom Glauben erleuchteten Vernunft, immer wieder, immer genauer, immer weiter bohrend die Offenbarung nach ihrem vollen Inhalt zu befragen. Das bedeutet zweierlei.

Einmal: die vom Glauben erleuchtete Vernunft darf zu keiner Zeit die Offenbarung nach ihrem Aussagesinn und Inhalt unbefragt lassen. Jede Zeit hat ihr Seinsverständnis, und dieses wandelt sich (z.B. auf Grund einer weiteren und tieferen Erkenntnis der Natur). Die menschliche Vernunft gewinnt im Laufe ihrer Geschichte neue Erkenntnisse vom Sein der Welt und des Menschen – oder glaubt wenigstens, solche zu gewinnen. Auch der Christ ist in die Geschichte des menschlichen Geistes hineingebunden; daher kann er den Sinn des von Gott Geoffenbarten und des von ihm Geglaubten immer nur aus dem ihm möglichen Seinsverständnis heraus erfassen. So ist es der »ratio fide illuminata« immer neu aufgegeben, aus dem ihr augenblicklich möglichen Seinsverständnis heraus Gottes Offenbarung nach ihrem wahren Sinn zu befragen. Das aber heißt, daß keine Zeit sich einfach mit den Erkenntnissen, die vorangegangene Zeiten aus der Offenbarung gewonnen haben, begnügen darf, sondern mit dem ihr eigenen Verständnis der Welt und des Menschen die Offenbarung Gottes hören und ihren Inhalt in der ihr konformen Weise zu formulieren suchen muß[65]). So muß die fragende »ratio« die Theologie immer zeitnah halten, d.h. von ihr Antwort aus der Offenbarung auf die die Zeit bedrängenden Fragen fordern. Und sie muß diese Antwort in einer der Zeit verständlichen Form fordern! Die lebendige »ratio« des Menschen kann sich nie nur mit den Offenbarungserkenntnissen und -formulierungen früherer Zeiten begnügen. Sie ist es, die die vom Vaticanum im Anschluß an Vinzenz von Lerin erhobene Forderung verwirklichen hilft; »So wachse denn und entfalte sich mit Kraft die Erkenntnis, Wissenschaft und Weisheit (des Glaubens) in einem jeden und in der Gesamtheit, im einzelnen Menschen wie in der ganzen Kirche, entsprechend den Stufen des Alters und der Zeiträume, – aber in der ihnen zukommenden Weise, in derselben Lehre, in (immer) demselben Sinn und in derselben Auffassung«[66]).

Noch etwas Zweites folgt aus der Pflicht der vom Glauben erleuchteten Vernunft, die Offenbarung immer genauer, immer weiter bohrend, nach ihrem vollen Sinn zu befragen. K. Rahner hat auf diese zweite Aufgabe hingewiesen, als er in

---

[64]) Vgl. Küng, a.a.O., 108: »Die eine Wahrheit des Glaubens, ihre eine Grundstruktur ist in vielen Strukturformen, die dieselbe Grundstruktur durch verschiedenes Hervorheben der Wesenszüge abwandeln, menschlich aussagbar.«

[65]) Vgl. Küng, a.a.O., 108: »Deswegen kann eine Glaubenswahrheit immer noch durch eine (nicht nur terminologisch, sondern auch begrifflich) vollständigere, adäquatere, vollkommenere Formel artikuliert werden. Die Wahrheit wird dann aus einer bestimmten zeitgeschichtlichen Umhüllung herausgelöst und in eine umfassendere (wenn auch wieder endliche) geschichtliche Perspektive hineingestellt.«

[66]) Commonitorium 28 (Migne S. L. 50,668) – Bibliothek der Kirchenväter (Verlag Kösel) 2. Reihe, Bd. 20 (Sulpicius Severus, Vinzenz von Lerin, Regel des hl. Benedikt) 205.

einem seiner Aufsätze[67]) einmal aussprach, daß es keineswegs Ehrfurcht vor Gott und seiner Offenbarung ist, wenn der Theologe vorschnell erklärt, über dieses oder jenes habe Gott in der Offenbarung nichts gesagt und daher könne auch die Theologie darüber nichts aussagen. Umgekehrt müsse der Theologe versuchen, jede ihm aus dem Nachdenken über die Offenbarung aufsteigende Frage beim Fehlen einer ausdrücklichen Antwort innerhalb der Wortoffenbarung mit Hilfe seiner »ratio« aus dem in der Offenbarung kund gewordenen Handeln Gottes aus der dort aufscheinenden Ordnung des göttlichen Tuns zu beantworten; auf diese Weise müsse er sich bemühen, Gott und sein Tun so weit zu erkennen, wie es auf Grund der Offenbarung und der den Menschen von Gott gegebenen, vom Glauben erleuchteten Vernunft nur irgend möglich ist. Damit ist der »ratio« innerhalb der Theologie und in der Erkenntnis der Offenbarung theoretisch die Aufgabe gestellt, die die Väter wie die großen Theologen des Mittelalters wie selbstverständlich in allem Bemühen ihres theologisch-gläubigen Erfassens der Gottesoffenbarung zu lösen versucht haben, - nämlich »fähig zu werden, mit allen Heiligen zu erfassen, was die Breite und Länge und Tiefe und Höhe ist, und zu erkennen die alle Erkenntnis übersteigende Liebe Christi, damit sie zur ganzen Fülle Gottes erfüllt würden«[68]).

III

Hat die »ratio« so in der Theologie eine große und stolze Aufgabe zu erfüllen, so sind ihr dort aber auch genaue Grenzen gesetzt. Zunächst ist sie als »ratio« in der Theologie immer an Gottes Offenbarung gebunden. Immer, d.h. zu jeder Zeit, muß sie von der von Menschen aufgenommenen Gottesoffenbarung ausgehen, wie sie in der Bibel formuliert ist. Mühsam muß sie sich in das Seinsverständnis von Welt und Mensch hineindenken, aus dem heraus die Bücher der Hl. Schrift geschrieben sind, und muß dann den Inhalt der Offenbarung in die aus dem Seinsverständnis ihrer Zeit gewonnenen Begriffe gießen. Sonst bleibt Gottes Wort in der Bibel tot, denn auch das Wort der Bibel ist kein magisch oder mechanisch Erkenntnis und Glauben bewirkendes Wort. Deshalb hat jede Zeit ihre Kommentare zur Hl. Schrift geschrieben und dadurch diese für sich verständlich und fruchtbar zu machen gesucht.

Bei diesem Bemühen, sich den Inhalt der Offenbarung im Verständnis zu eigen zu machen und ihn sich immer genauer, immer tiefer und immer umfassender klar zu machen, muß sich die »ratio« weiter immer neu unter das Gericht der einmal vernommenen Botschaft der Offenbarung[69]), wie sie greifbar formuliert sich in der Bibel findet, stellen, muß ihre Bemühungen immer neu mit geradezu ängstlicher Treue an dieser Botschaft Gottes ausrichten. So wird sie, wie sie einerseits immer Antwort heischend die Offenbarung fragt, andererseits doch auch immer nur dienend die ihr aus der Offenbarung zuteil werdende Antwort annehmen und verständlich zu machen sich bemühen. Die »ratio« in der Theologie bleibt stets fragend, um sich belehren zu lassen[70]).

Diese Haltung der »ratio« in der Theologie hat besonders weitgehend H. Küng gefordert, wenn er schreibt: »Die Heilige Schrift ist für den Theologen primäre Norm, auch dann, wenn sie ihm nicht bequem ist. Das gilt auch für die theologi-

[67]) Karl Rahner, *Schriften zur Theologie*, II, 63, Einsiedeln, Zürich, Köln 1955.
[68]) Vgl. Eph 3,18f. [69]) Welte, a.a.O., 40.
[70]) Vgl. den 2. und 3. Teil des in Anm. 2 genannten Artikels von Scheffczyk, a.a.O., 200–209.

sche Terminologie. Nicht daß man dem Theologen außerbiblische Kategorien verbieten soll . . .; Theologie ist nicht nur Wiederholung, sondern Erklärung der Offenbarung, und es gab noch nie eine Theologie ohne irgendeine Philosophie. Doch ist zu bedenken: Wenn die Heilige Schrift schon primäre Quelle der Theologie sein soll, und wenn folglich nicht irgendeine Lehre, sondern gerade die Lehre der Heiligen Schrift theologisch erklärt werden soll, so müssen notwendig alle theologisch-philosophischen Kategorien an den Kategorien des Wortes Gottes selbst gemessen und orientiert werden«[71]). Manches Mal wird es dem immer stark kultur-, geistes- und zeitgeschichtlich gebundenen Denken der gläubig forschenden »ratio« sehr schwer sein, ein zeitnahes Aussprechen des Offenbarungsinhaltes an der Terminologie und den »Kategorien des Wortes Gottes selbst zu orientieren«, wenn dabei auch die Aufgabe zu ihrem Recht kommen soll, die z. T. aus unterschiedlichem Seinsverständnis heraus formulierten Aussagen der einzelnen Schriften des Alten und Neuen Testamentes miteinander zu der einen großen Offenbarungswahrheit zusammenzufassen, diese begrifflich klar und genau zu erfassen und »gegenüber den Sätzen des Un- und Irrglaubens zu behaupten«[72]). Aber jeder, der es sich zur besonderen Aufgabe gemacht hat, mit Hilfe der »ratio« in der Theologie die Aussagen der Offenbarung in ihrer biblischen Formulierung immer tiefer und besser zu erkennen und sie seiner Zeit in der ihr gemäßen Form nahezubringen, wird voll, wenn auch mit einer gewissen Trauer, unterschreiben, was L. Scheffczyk so formuliert: »Der Dogmatiker darf seinen Kritikern sogar zugeben, daß bei der Übersetzung der biblischen Wahrheiten in die Sprache philosophischer Begriffe ein gewisser Verlust an der inneren Kraft und der lebendigen Fülle des Schriftwortes eintritt. Hier ist das zu beachten, was G. Söhngen »die goldene Regel der Denkbewegung« genannt hat, nach der es »auch und gerade in der Wissenschaft . . . kein Gewinnkonto ohne entsprechendes Verlustkonto«[73]) gibt. Dem Gewinn größerer Begriffsschärfe und Eindeutigkeit steht ein Verlust an lebendiger Fülle und an dem Beziehungsreichtum der biblischen Worte gegenüber. Das ist für die Dogmatik an sich eine Einbuße. Aber es braucht kein Totalverlust zu sein, wenn die Dogmatik ihre Verbindung zur biblischen Theologie konsequent fördert und sich dieser Bezogenheit dauernd erinnert«[74]).

Belehren lassen muß sich die »ratio« in der Theologie aber nicht nur von der Hl. Schrift. Menschlichem Denken ist es immer eigen, auch zu irren. So kann auch die »ratio« in der Theologie irren. Sie kann irren schon im rechten Vernehmen der Gottesbotschaft und kann irren in ihrem Bemühen, diese Botschaft aus ihrem zeitgebundenen Seins- und Wertverständnis heraus sich klar zu machen und zu formulieren. Wie in der Inspiration Gott dafür gesorgt hat, daß seine Botschaft von den inspirierten Schriftstellern nicht verkehrt vernommen oder falsch aufgefaßt oder irrend niedergeschrieben werden, so sorgt Er auch durch die Jahrhunderte hindurch, daß in Seiner Kirche diese Botschaft unverfälscht bewahrt bleibt. Selbst wenn, wie Bernhard Welte sagt, »die Philosophie in der Theologie nie aufhört, mißtrauisch zu sein gegen sich selbst und gegen die immer in ihr lebende Versuchung, in blinder Selbstmächtigkeit des Denkens die Offenbarung, anstatt sie klären, sie zu überwuchern und nicht mehr deren Stimme zu verstehen, sondern nur noch die eigene«[75]), – selbst wenn die »ratio« in der Theologie so immer sich selbst zu zügeln und zu kontrollieren sucht, wird sie als menschliche »ratio« aus

---

[71]) a.a.O. 118. [72]) Scheffczyk, a.a.O., 204.
[73]) G. Söhngen, *Die Einheit in der Theologie*, München 1952, 66.
[74]) Scheffczyk, a.a.O., 205f. [75]) Welte, a.a.O., 40.

sich nie die Gewähr der Irrtumslosigkeit haben. Deshalb darf sie so wenig für den Glauben letzte Norm sein wie die vorphilosophisch Gottes Botschaft einfach hörende menschliche Vernunft; auch diese ist immer der Gefahr des Irrtums ausgesetzt. Nur Gott selbst kann jeglichen Irrtum vom Verstehen und vom Nachvollziehen seiner Botschaft fernhalten, – und Er tut das in Seiner Kirche, in der Gemeinschaft, in der Sein Geist lebendig und gegenwärtig ist. Wie daher die »ratio« in der Theologie auf der einen Seite gebunden an und abhängig von dem Wort Gottes in der Bibel ist[76]), so ist sie anderseits ebenso dem Glauben der Kirche verpflichtet. Nicht die »ratio« in der Theologie und damit die Theologie bestimmen den Glauben und seine nähere Erklärung, sondern der in der Kirche lebendige Geist Gottes[77]). Er ist es, dessen Gericht sich die »ratio« in der Theologie ebenso unterwerfen muß, wie sie sich an ihn als an den letzten Urheber der Bibel gebunden weiß. Die »ratio« in der Theologie hat immer nur so weit recht, wie sie Gottes Offenbarung als Ausgangspunkt all ihres Denkens nimmt und wie ihre Ergebnisse von der Kirche als legitime Aussagen der Botschaft Gottes anerkannt werden. Wie die »ratio« der Theologie dient, so die Theologie der Kirche; weder die »ratio« noch die Theologie sind Quellen des Glaubens; weder die eine noch die andere können den richtigen Sinn der Offenbarung letztlich garantieren. Das kann nur der Geist Gottes in der Kirche. Damit sind der »ratio« in der Theologie feste Grenzen gesetzt, und es ist beiden ihre dienende Aufgabe zugewiesen.

Wieder gibt die Kirchengeschichte eine Fülle von Beweisen für diesen zunächst rein theoretisch erhobenen Sachverhalt. Für die subordinatianistische Auffassung der Trinität konnten die »ratio« und die Theologie ähnlich bedeutsame Gründe anführen wie für die Wesensgleichheit, ja Tautousie der drei göttlichen Personen. Welche von beiden Auffassungen den Offenbarungsinhalt wirklich richtig wiedergibt, konnte letztlich nur der in der Kirche lebendige Geist Gottes durch das Glaubensbewußtsein der Kirche entscheiden. Ob Jesus von Nazareth seinem Wesen nach menschlicher Messias und υἱὸς τοῦ θεοῦ in dem Sinne war, wie der Herr auch die Friedensstifter Mt. 5,9 »Söhne Gottes« nennt, oder ob er der natürliche, wie die »ratio« in der Theologie sagt, »metaphysische« Sohn Gottes und damit wirklich wahrer Gott war, – das konnten die »ratio« in der Theologie und die Theologie allein mit den ihnen eigenen Mitteln nicht ausmachen und nicht mit zwingender Sicherheit aus den Formulierungen des Neuen Testamentes erweisen, – das aber wußte der in Kult und Gebetsleben sich äußernde, vom Hl. Geist ge-

[76]) Wenn hier nur die Bibel als erste Norm der »ratio« in der Theologie genannt ist, so bedeutet das in keiner Weise eine unzulässige Abwertung der Tradition als zweiter »mit gleicher frommer Bereitschaft und Ehrfurcht anzuerkennender und zu verehrender« (Denz. 783) Offenbarungsquelle. Ohne hier auf die in den letzten Jahren sehr lebendigen Überlegungen über das Verhältnis der Tradition zur Hl. Schrift Stellung zu nehmen, kommt die Tradition als richtende Norm für die »ratio« in der Theologie deshalb nicht in dem Maße in Frage wie das in seinem Umfang und seinen Formulierungen genau festliegende Wort Gottes in der Hl. Schrift, weil die Tradition nach der traditionellen Auffassung der Fundamentaltheologie darin der Schrift unterlegen ist, daß sie außerhalb des unfehlbaren Lehramtes der Kirche schlecht faßbar ist. Vgl. J. Brinktrine, *Offenbarung und Kirche*, II, Paderborn 1949², 363: »Ein letzter Vorzug der Hl. Schrift gegenüber der Tradition ist der dokumentarische Charakter der ersteren: die ursprüngliche Fassung des Wortes Gottes bleibt hier für alle Zeiten erhalten. Dagegen ist die Wortverkündigung der Apostel naturgemäß – dies ist der Nachteil des gesprochenen Wortes gegenüber dem geschriebenen – verschwunden und nur ihrer Substanz nach unter dem Beistande des Heiligen Geistes von der Kirche bewahrt.«

[77]) Vgl. Küng, a.a.O., 108: »Die Verleiblichung der Offenbarungswahrheit in einer neuen, von der Kirche gewirkten Denk- und Sprachform geschieht aber nicht primär durch menschlich-theologische Gedankenarbeit, sondern . . . durch den in der Kirche wirkenden Heiligen Geist Jesu Christi.«

schenkte Glaube der Kirche[78]). In diesen wie in vielen anderen Fällen der Kirchengeschichte konnten die Theologie und die in ihr wirksame »ratio« aber die Gründe aufzeigen, warum das Glaubensbewußtsein der Kirche die Offenbarung so und nur so verstand. Mit Hilfe der »ratio« vernahm der Glaube Gottes Botschaft und interpretierte sie.

Schweift der Blick des kirchlichen Theologen nach fast 2000 Jahren über die Bemühungen der »ratio« in der Theologie, den Offenbarungsinhalt dem Glauben der Kirche gemäß zu vernehmen und auszusprechen, so erkennt er, daß nicht jedes von der »ratio« aufgebaute Seins- und Wertverständnis geeignet ist, den Offenbarungsinhalt richtig zu vernehmen und wiederzugeben. Wie z. B. die Aufklärungsphilosophie zeigt, gibt es Denksysteme der »ratio«, die sich selbst den Zugang zur Botschaft Gottes in Jesus Christus verbauen und den Sinn dieser Botschaft trotz eingehender Beschäftigung mit ihr verfehlen. Deshalb ist es verständlich, daß die Kirche jeder neuen Philosophie, jedem neuen Versuch der »ratio«, Sein und Sollen von Welt und Mensch zu ergründen und zu deuten, mit Vorsicht und Zurückhaltung gegenübersteht, ja Systeme ausgesprochen mißtrauisch betrachtet, die die Welt und den Menschen in einer bisher völlig ungewohnten, vielleicht in einer der traditionellen Sicht entgegengesetzten Weise sehen. Lieber hält sie an solchem Seinsverständnis der »ratio« fest, das dem Glauben schon manchen dankenswerten Dienst erwiesen und ihn zu tieferer, genauerer Erkenntnis manches Gotteswortes oder -werkes geführt hat.

Daß ein solches Festhalten an bewährten, von der »ratio« erarbeiteten Systemen und eine amtliche Empfehlung solcher Systeme niemals weiteres und gewandeltem Seins- und Menschenverständnis sich anpassendes Bemühen um Erkenntnis des wahren und vollen Sinnes der Offenbarung behindern will, hat J. Giers in seinem Werk über »die Gerechtigkeitslehre des jungen Suarez« wieder einmal deutlich gemacht. Dort gibt er als Grundgedanken der frühesten Studienordnungen der Gesellschaft Jesu an: »Notwendige Bindung an die Lehre des hl. Thomas als der ersten Lehrautorität des Ordens einerseits, berechtigte Freiheit ihr gegenüber anderseits, wenn gewichtige Gründe eine bessere Lehre gebieten«[79]). Und über Suarez heißt es von seiner Lehrtätigkeit am »Collegium Romanum«: »Er durfte sich die Freiheit wahren, im Geiste der großen Lehrer von Salamanca Traditionsgebundenheit mit Offenheit für die immer neuen Probleme zu verbinden«[80]).

Festhalten und Empfehlen bewährter von der »ratio« erarbeiterer Systeme, bedeutet also nicht, daß nur diese Systeme den Inhalt und die Bedeutung des göttlichen Heilstuns für die Menschen und der Gottesbotschaft an die Menschen richtig und für alle Zeiten faßbar auszudrücken vermögen[81]). Es kann im Gegenteil im

[78]) Das oben Gesagte formuliert das Tridentinum für die Frage nach der »Rechtfertigung durch den Glauben« so: »Der Apostel sagt, daß der Mensch ›durch den Glauben‹ und ›ohne Verdienst‹ (Röm 3,22; 24) gerechtfertigt werde. Diese Worte sind so zu verstehen, wie es die katholische Kirche stets einmütig festhielt und erklärte.« Als allgemeine Norm spricht das Vaticanum (Denz. 1788) aus, »daß in Sachen des Glaubens und der Sitten . . . der als der wahre Sinn der Schrift anzunehmen ist, den die heilige Mutter die Kirche festhielt und festhält. Ihr steht das Urteil über den wahren Sinn und die Erklärung der Heiligen Schriften zu.«

[79]) J. Giers, *Die Gerechtigkeitslehre des jungen Suárez*. Edition und Untersuchung seiner römischen Vorlesungen de justitia et iure (Freiburger Theologische Studien 72), Freiburg 1958, 18.

[80]) a.a.O. 20.

[81]) Vgl. Scheffczyk, a.a.O., 207: ». . . das Festhalten der Dogmatik an klaren philosophischen Begriffen und die Hochschätzung der aristotelischen Philosophie besagen nicht, daß deren Mittel völlig ideale und nicht mehr verbesserungsfähige Instrumente zur Ausschöpfung der Offenbarung und zu ihrer denkerischen Erfassung wären.«

Laufe der Jahrhunderte dazu kommen, daß das durch neue Einsichten in das Sein der Welt und des Menschen gewandelte Seinsverständnis einer späteren Zeit die aus früheren Jahrhunderten und aus einem anderen Seinsverständnis stammenden Erkenntnisse und Formulierungen des Offenbarungsinhaltes nur sehr schwer versteht. Dann mag nur langes Studium des von längst entschwundenen Generationen erarbeiteten Systems der »ratio« es ermöglichen, die diesen Denkergenerationen selbstverständlichen Einsichten und Formulierungen nachzuvollziehen.

Empfindet eine Zeit, daß die bisher übliche Art der »ratio« in der Theologie, Offenbarungsinhalte zu erfassen und zu formulieren, nicht mehr genügt, dann darf aber die daraus abgeleitete Forderung nicht, wie Johannes Hessen will, heißen: »Zurück zur biblischen Theologie!«, – sondern sie kann nur lauten: »Hin zu einer dem heutigen Seinsverständnis entsprechenden Theologie!« Denn die »Rückübersetzung der aus dem griechischen Denken geflossenen Begriffe in die biblische Denkweise«[82]) würde nichts anderes bedeuten, als das aus dem Seinsverständnis einer vergangenen Zeit stammende Verstehen der Offenbarung zurückzuübersetzen in das menschliche Vernehmen der göttlichen Botschaft, das einer noch früheren, uns noch ferneren Zeit und ihrem Seinsverständnis entsprach[83]). Aus den unsäglich mühevollen Arbeiten der wissenschaftlichen Exegese wissen wir heute, daß es nicht weniger schwer und mühsam ist, den Offenbarungsinhalt aus dem den Menschen des Alten oder Neuen Testamentes selbstverständlichen Verständnis der Welt und der Menschen richtig in das unsrige zu übersetzen, wie es schwer und mühsam ist, das Offenbarungsverständnis der Väterzeit oder des Mittelalters für uns lebendig und bis ins Letzte faßbar zu machen. Da auch die Bibel von Menschen einer bestimmten Zeit vernommene und nach ihrem Verständnis richtig aufgezeichnete Offenbarung und nicht Gottes Offenbarung an sich ist, muß auch die biblische Formulierung der Offenbarung erst für unsere Zeit und unsere Menschen aufgeschlossen und verständlich gemacht werden. Es würde Mißachtung der Arbeit der Bibelwissenschaft sein, wollte man behaupten, daß das ein jeder ohne eingehende und opfervolle Bemühungen kann!

Bei der Forderung: »Hin zu einer dem heutigen Seinsverständnis entsprechenden Theologie« hat die Bibeltheologie eine wichtige Aufgabe zu erfüllen. Sie nimmt die Form der Offenbarung, in der die erste Kirche und die inspirierten Verfasser Gottes Botschaft vernommen und aufgezeichnet haben, als Ausgangspunkt ihrer theologischen Bemühungen. Durch immer genaueres Eindringen in das Welt- und Menschenverständnis dieser ersten Kirche und der inspirierten Verfasser bringt sie uns deren Offenbarungsverständnis nahe und macht es uns lebendig. Sie lehrt uns dieses durch die Inspiration als richtig gesicherte Offenbarungsverständnis kennen. Und damit schafft die Biblische Theologie für uns die Grundlage für das rechte Vernehmen der Botschaft von oben.

Heute aber müssen wir diese Botschaft vernehmen, – wir, die Menschen unseres Jahrhunderts, und wir müssen sie als Menschen, also verstehend und gehor-

[82]) J. Hessen, *Griechische oder biblische Theologie?*, 162.

[83]) Vgl. Scheffczyk, a.a.O., 206: »... Demgegenüber darf aber, unter Abwandlung eines Wortes von E. Brunner, gesagt werden, daß sowohl der Theologe wie der Prediger nicht jesajanisch, johanneisch oder paulinisch denken und reden könne, wenn er, zumal dem heutigen Menschen, ein echtes Glaubensverständnis vermitteln wolle. Brunner fordert daraufhin genau umgekehrt »die Umsetzung des Bibelwortes in die Denkkategorien unserer Zeit« und behauptet zu Recht: »Die Bibelnahe des kirchlichen Lehrers erweist sich darum - paradoxerweise – gerade darin, daß er nicht die biblische Sprache spricht« (E. Brunner, *Dogmatik* I, 97).

chend vernehmen. Dazu können wir nicht der »ratio« entraten[85]). Und wenn wir diese Botschaft Gottes möglichst in ihrer vollen Bedeutung vernehmen und glauben wollen, dann bedürfen wir dazu auch eines unseren Erkenntnissen von der Welt und ihrem Aufbau, vom Menschen und seinem Wesen entsprechenden Seinsverständnisses. Daß unsere Zeit und auch unsere christliche Philosophie ein die heutigen Erkenntnisse aller Wissenschaften einschließendes und sie befriedigend berücksichtigendes Seinsverständnis nicht mehr oder noch nicht hat, wissen alle Denkenden, und sie leiden darunter[86]). Deshalb wünscht die Kirche, daß die Theologie zunächst einmal an dem alten Seinsverständnis festhält, das so viele Erkenntnisse des Offenbarungsinhaltes ermöglicht und mit ihren Formulierungen vor Irrtum geschützt hat. Dabei bleibt aber die Aufgabe bestehen, daß die »ratio« die Theologie auch heute bei jeder ihrer Aussagen unerbittlich fragt: »Wie soll ich das heute verstehen? Was ist das, was die Bibel da in dem Seinsverständnis ihrer Zeit so ausgedrückt hat, wie es geschrieben steht – und was die herkömmliche Theologie in dem Weltverständnis und in den Formulierungen eben doch auch vergangener Jahrhunderte sagt?« Die Theologie wird heute noch nicht immer der fragenden »ratio« antworten können, – ja vielleicht wird sie es sogar sehr oft nicht können. Das liegt nicht nur an der Unbegreiflichkeit Gottes und seiner Taten und an der Unmöglichkeit, beides adäquat mit unseren aus der endlichen Schöpfung gewonnenen Begriffen und Worten auszusagen, – das braucht auch nicht an einem falschen Welt- und Menschenbild unserer Zeit zu liegen. Das kommt einfach daher, daß die menschliche »ratio« heute oft die verschiedenen Ergebnisse einer Einzelwissenschaft noch nicht einmal miteinander zu einer befriedigenden Synthese zusammenzufassen vermag, daß dann die »ratio« in der Philosophie noch kein alle Einzelergebnisse der Spezialwissenschaften berücksichtigendes und sie alle ordnendes und richtig zusammenfassendes Gesamtverständnis der Welt und des Seins überhaupt gewonnen hat, und daß deshalb die Theologie das heutige Seinsverständnis nur mit größter Vorsicht zur Erhellung des Sinns der Offenbarung verwenden kann. Wenn die Philosophie heute rational scharf faßbar noch nicht sagen kann, was Gemeinschaft, Gesellschaft eigentlich ist, dann braucht es nicht wunder zu nehmen, daß die Theologie heute das Wesen der Kirche noch nicht nach allen den Hinsichten rational-begrifflich zu fassen vermag, nach denen es sich mit den natürlichen Erkenntniskräften des Menschen überhaupt erfassen läßt. Wie in diesem Falle, so wird die »ratio« in der Theologie heute oft den fragenden und nach tieferem Verständnis der Offenbarung suchenden Menschen ohne befriedigende Antwort lassen müssen. Aber das braucht niemanden mutlos oder mißmutig zu machen. Auch im christlichen Altertum und im Mittelalter hat es Jahrhunderte gedauert, bis die »ratio« ein neues, die damalige Zeit befriedigendes Seinsverständnis gefunden hatte und die Theologie mit seiner Hilfe der fragenden »ratio« die Offenbarung, soweit das damals möglich war, in für sie befriedigender Weise erklären konnte. So müssen auch wir Menschen einer untergehenden alten und beginnenden neuen Zeit warten können. Und wir dürfen warten, wenn wir als ehrliche Menschen nicht müde werden, uns zu be-

---

[85]) Vgl. Scheffczyk, a.a.O., 201: »Die biblische Theologie hat wohl das erste und grundlegende Wort zum Glaubensverständnis zu sagen, aber nicht das letzte. Das steht jener Disziplin zu, die von der in der aktiven Tradition der Kirche entfalteten Schriftwahrheit ausgeht.«

[86]) Auf anderem Standpunkt steht der dialektische Materialismus, der in seinen Selbstdarstellungen seiner Überzeugung Ausdruck verleiht, daß er alle Ergebnisse der Einzelwissenschaften und diese selbst im dialektischen Materialismus zu der einzigen wissenschaftlichen Philosophie zusammenfaßt.

mühen, mit unserer »ratio« den Menschen, die Welt und das Sein richtig und immer tiefer zu erkennen, – wenn wir uns als Theologen von dieser sich um das rechte Seinsverständnis mühenden »ratio« immer von neuem fragen lassen: »Wie habe ich zu verstehen, was Gott da in seiner Offenbarung gesagt und getan hat?« – und wenn die vom Glauben erleuchtete und von der Kirche geleitete »ratio« in der Theologie aufgeschlossen immer neu die Offenbarung zu vernehmen und sie ganz ehrlich für unsere Zeit auszusprechen sucht.

Von der Einheit der Gnade und der Vielfalt ihrer Seinscharaktere

von Peter Hirt, Oberhöchstadt i. Ts.

Der Apostel Petrus spricht von einer Vielgestaltigkeit der Gnade (1 Petr 4,10), wo doch die Quelle aller Gnade der eine Christus ist. (Eph 2,4–6; 2 Thess 1,12.) Da die Gnade ihrem Wesen nach eine Gleichgestaltung des Menschen mit Christus ist, ist sie von ihrem Ursprung, ihrer Urgestalt wie ihrem Ziel aus nur eine einzige. Die Gnade umschließt daher in ihrem Seinswesen eine Einheit und Vielheit zumal.

Bei der Gnade als Seinsgefüge stellt sich im Verhältnis dasselbe Problem, wie es Plato im Parmenides über die Einheit und Vielheit des Seins erörtert. Es geht uns um ein Problem jener theologischen Grundwissenschaft, die wir als Metaontologie der Gnade kennzeichnen wollen.

Die Prinzipien der Einteilung der Gnade hingegen nach ihren Arten und Unterarten liegen außerhalb des Gesichtskreises der nachfolgenden Betrachtung.

Der göttlichen Seinsform der Gnade ist wesentlich, daß sie auf eine rein persönliche Weise den ganzen durch sie wiedergeborenen Menschen beformt und behaftet.

Der geheimnisvolle Leib Christi besteht aus Personen. Diese müssen durch die Gnade lebendig gemacht werden; sie können es nur wirklich und wahrhaft als Personen, wenn sie auf persönlichste Weise die Eingliederung in den Urheber des Lebens, Christus, als die lebendig-machende Wirkung der Gnade erfahren und daher auf eine persönliche Weise vergöttlicht werden. Wie in Christus die Person Gottes in sich selbst gegenwärtig ist und west, so müssen in den Christen die Personen in sich selbst vergöttlicht werden. Nun ist aber das Wort in seiner und durch seine Menschwerdung Ursprungsgrund der Gnade der personengeschöpflichen Vergöttlichung, wie es in Gott das Prinzip alles außergöttlichen Seins und Lebens überhaupt ist (Kol 1,15–17; cf. Jak 1,18). Was die Menschheit Christi nämlich dazu geeignet macht, in Gott als ungeschaffener Gnade in Selbststand zu bestehen, macht jene auch fähig, auf ihre Weise, ›Geschenk‹ von Gott und Mitteilungsgrund für die übrige Menschheit und deren einzelpersönliche Glieder zu sein (Jo 3,16).

Als Träger der ungeschaffenen Gnade kommt es Christus auf seine Art zu, Quelle aller geschaffenen Gnade, die sichtbare Form zu sein für die volle und überbordende Verwirklichung jener unsichtbaren geschaffenen Gnade. Christus der Gottmensch ist in der Ordnung unserer Vergöttlichung der allgemeine und gemeinsame göttliche Ursprungsgrund, »aus dessen Fülle wir alle empfangen haben Gnade um Gnade«, (Jo 1,16; Col 1,19), wie wir denn auch mit ihm zusammen und in ihm, aber auch auf Grund jener geschaffenen Gnade, an der Herrlichkeit Gottes teilhaben.

Im göttlichen Wort als ungeschaffener Gnade in Selbstand bestehend, soweit Gott in transzendenter Weise selbstmitteilende Güte ist, ist, auf ihre Weise, die geschaffene Gnade im Prinzip in Christus selbstmitteilende Kraft, als Ausdruck

der sich selbst verschenkenden Wertfülle Gottes, im Wege mannigfacher Einheitsbegründungen mit den göttlichen Personen selbst.

Die einheits- und ganzheitsbegründende Seinsheit Christi mit Gott, der in einer Selbstaufschließung seiner Wesensfülle und -innerlichkeit, auf transzendente Weise, seine Güte mitteilt, erstreckt sich aber von der angenommenen Menschheit des Wortes, und, durch diese als Werkzeug, auf die mit dieser Menschheit, auf dem Boden der gemeinsamen Menschennatur, verbundenen menschlichen Personen. Auf Grund seines von Gott herkommenden einheits- und ganzheitsbegründenden Seinswesens muß Christus nach diesem Einheitsformgesetz auch alles vervollkommnen, was mit ihm, auf dem Boden unserer allgemeinmenschlichen Naturgemeinschaft und -freundschaft, verbunden ist. Daher auch der gemeinschaftsbildende Einheitscharakter der einheitschaffenden Gnade Christi. Jener verwirklicht nach diesem Einheitsgesetz die Einheit der durch die Gnade mit Christus vereinigten Personen und durch diese diejenige aller Menschen, weil Christus, durch die Naturgemeinschaft, im Wege der Menschwerdung Gottes, mit allen verbunden, auf den Boden der Naturfreundschaft nunmehr ein überwirkliches, göttliches Element auch seiner Menschheit nach mit sich trägt, infolge der einheitsstiftenden Selbständigkeit in und aus dem göttlichen Wort, das durch Selbstmitteilung alles an sich zieht. (Jo 6,44; 12,32.) Es gelangt nämlich von und aus Gott in diese angenommene Menschheit und damit erstmals und im Prinzip überhaupt in die Menschheit ein göttliches Seinselement hinein, das in den andern Menschen bis anhin noch nicht vorhanden war. Da Christus diese neue vergöttlichte Menschheit im Prinzip besitzt und selbst durch die Naturgemeinschaft auf alle Menschen, die sind, waren und sein werden, transzendental bezogen ist, deshalb liegt es auch im Wesen jenes neuen göttlichen Prinzipelementes diese vergöttlichende einheitsstiftende Seinsheit der Gnade auf alle Personen auszudehnen.

Wie die persönliche Vergöttlichung in Christi Menschheit einzig, ohne ihresgleichen ist, so hat diese in sich selbst einen Mitteilungsgrund einzig und ohne seinesgleichen. Denn die Hauptesgnade (gratia capitalis) und die persönliche Gnade Christi (gratia personalis) sind in ihm ein und dieselbe einzige Gnade. (S. Th. III. qu. 8 a 5. c. cf. Rom 5,15.)

Geschaffene und ungeschaffene Gnade verhalten sich in Christus als Mitursprungsgründe (comprincipia analogica) der Vergöttlichung seiner Menschheit, worauf deren sämtliche Gottesbeziehungen beruhen.

Die ganze Existenzfülle ihres Wesens in Christus (Kol 1,19; 2,9; Eph 3,19. Jo 1,16, S. Th. III. qu. 27, a.5.) offenbart die Gnade durch die Vergöttlichung nicht nur beim Einzelmenschen, sondern auch in der Gesamtmenschheit. Es gibt in der Tat keinen Menschen im Bereich der Übernatur, dessen Gnadenstand etwa ohne Beziehung zu Christus bestehen könnte. Vielmehr zugleich mit der Wiedergeburt, wo die Gnade in den Menschen einströmt, — (Jo 3,5: Der Hl. Geist als ungeschaffene Gnade verhält sich dabei zur geschaffenen wie das Ganze zu seiner Teilhabe: Tit 3,5–7) vollzieht sich ihre einheitsstiftende Seinsmächtigkeit nicht nur in und an ihm selbst, sondern in Gott mit ihm und vereinigt ihn auf eine ganz andere über die Naturmacht hinausgehende Weise mit allen andern Menschen, je nach dem Grade und Maß ihrer Eingliederung in Christus.

Im Wort befindet sich durch dessen Menschwerdung die Vergöttlichung (Deificatio principalis) als allumfassendes Prinzip der ganzen zu heiligenden Menschheit.

Ebenso gründet die Ausbreitung der Gnade vom Haupt her auf die persongeschöpflichen Glieder in ihrer Vervielfältigung in allen Menschen in einer voll-

kommenen Einheit in Christus, die von diesen freilich nur durch die von jener ausgehenden Zugkraft der Einsbewegung seitens der vergöttlichten Personen zu erreichen ist.

Auch in ihrer Vielfältigkeit ist die göttliche Seinsform der Gnade eine einzige in der Menschheit. Sie ist die eine einzige Einigung mit Gott, mit der dieser auch die Menschwerdung vollzogen hat und in deren analogischer Fortsetzung in der erlösten Menschheit noch immer vollzieht.

In Ihrer Ganzheit breitet sich das göttliche Einheitsstiftungswesen der Gnade auf Christus, von dort auf alle Menschen aus und bildet dessen mystischen Leib. Die Gnade drückt sich aus durch eine innerliche Anpassung und Gleichgestaltung (Rom 8,29) des Einzelnen mit Christus und ist darum Empor- zu und Hineingezogenwerden in Gott. Denn das Wesensziel der Gnade überhaupt ist ebenso Gott im Menschen wie damit auch der Mensch in Gott (2 Thess 1,12.)

Der personelle Charakter jenes einheitsstiftenden gottförmigen Seins der Gnade beruht auf dem universellen Charakter, nämlich der Vergöttlichung des totalen Christus, also auch aller Glieder, im Haupt: als unendliches Geschenk Gottes. Denn Christus umfaßt als Haupt seines mystischen Leibes alle Gnadenvollkommenheiten der persongeschöpflichen Glieder dem Rang (ordo), dem Wertmaß (perfectio) und der Wirkungsmächtigkeit (virtus) nach. (Cf. De Ver. 29,4–5.)

Das menschliche Geschlecht und damit die Person erfordert die Gnade, freilich nicht auf Grund eines Naturanspruches, sondern im Zug der göttlichen Berufung und Aufgabe des Einzelmenschen, sowie der ganzen Menschheit. Die Gnade geht ihrer Seinsverwirklichung nach in jeder Beziehung über die Fassungskraft auch der höchsten geistigen Natur hinaus. Sie ist in sich wesenhaft übernatürlicher, Gott allein von Natur ihrem Ansichsein nach zukommender Seinsvorzug als ungeschaffene Gnade, so daß sie in Gott selbst sogar die Höchstwirklichkeitsweise des Personswesens, nämlich im Hl. Geist einnimmt (Hebr 4,16; 6,4).

Für das Menschengeschlecht ist die Gnade doch auch wieder etwas »Natürliches«, da jenes die Gnade wesensgesetzlich braucht, freilich nicht dazu, um ausdrücklich (formaliter) die menschliche Natureinheit, -gemeinschaft und -freundschaft zusamt all ihrer auszeichnenden Vorzüge zu bilden.

Vielmehr bezweckt das Sein der Gnade, daß jeder Person und allen zusammen die ewige göttliche Bestimmung und Berufung zuteil werden kann, geheimnisvoller Leib zu werden und zu sein, und zwar sichtbarer Leib des göttlichen Wortes und unsichtbare Einheit des Menschen, an den der Vater von Ewigkeit her denkt und woran er sein Wohlgefallen hat. (2 Petr 1,17; Mt 3,17.) Es geht um den Menschen, den der Vater als außergöttliche Bestätigung, sowie als Gegenbild und Ausdruck seines personbildenden Herzenswortes mit ewiger Liebe geliebt hat (Jer 31,3).

Diese gliedschaftliche Existenz also ist es, die aus dem einheitsbildenden Seinscharakter der göttlichen Gnade hervorgeht, und damit das ewige mystische Leibsein wie den persongeschöpflichen Leibwert Christi im Menschen begründet. Denn dies macht den persönlichen Wertcharakter des Einzelmenschen aus bei, vor Gott und in ihm.

Unsere Seinsfunktion, die »Macht«, sich als Kind Gottes zu vollenden (Jo 1,12.), in diesem mystischen Leib ist aber etwas diesem als Ganzheit Zugehöriges, die Gott in seiner Transzendenz schon immer umfaßt. Diese Seinsfunktion des Einzelmenschen ist allerdings nur im Rahmen dieses mystischen Leibes und innerhalb desselben etwas diesem »Geschuldetes« und »Natürliches«.

Die Gnade besitzt aber gleichwohl reinen Geschenkcharakter von Gott her,

soweit sie an sich teilnahmefähig ist, und ein bestimmter Mensch die Teilnahmefähigkeit an jener durch Erweiterung und Steigerung seiner Seinskräfte von Gott erhält. Je nach dem Blickpunkt ist daher die Gnade als göttliche Seinsform etwas Natürliches, das zur Idee Gottes vom mystischen Leib gehört, insofern die Menschheit im Einzelmenschen der Leib des Gottmenschen überhaupt sein kann und soll, wie ihn Gott geschaffen hat in Gerechtigkeit und wahrhafter d.h. wesentlicher Heiligkeit (Eph 4,24; Gal 3,27). Soweit indessen die einzelne Person in Wahrheit Glied des mystischen Christus überhaupt erst wird, und die Seinsverwirklichung selbst im Haupte wie in den Gliedern in Frage kommt, wodurch der Einzelmensch von jenem geistlichen Menschen (homo spiritualis ex gratia conditus in Deo et in se) in Gott Besitz ergreift, ist diese neue Seinswirklichkeit der Gnade reines Geschenk und geht aus einem unmittelbaren Eingriff der göttlichen Liebe in die Selbstandgründe unseres Geistes hervor. Von diesem Geschenkcharakter im Seinswesen der Gnade her bildet diese wiederum vermöge ihres Teilhabecharakters mit dem Hl. Geist als höchste Gabe in Personwirklichkeitsweise eine Einheit; die Vielheit kommt erst zum Vorschein in den mannigfachen Teilhabewertformen. Der Hl. Geist hat als ungeschaffene Gnade den Charakter des Prinzips der geschaffenen (ratio primi Doni.).

Auf welche Weise haftet nun die so verstandene Gnade der einzelnen Person an? Auf eine persönlich verschiedene Art erfaßt sie den ganzen Menschen. Denn es geht um den Menschen, der, von der Gnade lebendig gemacht, wieder geboren wird aus dem Hl. Geiste. Die Personen können in Wahrheit nicht anders als durch das göttliche Leben in Christus (Jo 1,4; 5,26.) lebendig gemacht werden, dadurch daß sie es auf eine persönliche Weise empfangen, eben nur, insofern sie Personen sind. Denn es wird etwas geboren, damit es für sich als Träger des neuen göttlichen Lebens existiert (Rom 6,4; Kol 2,13). Was aber selbständig existiert, ist die Person.

Diese gottförmige Lebendigmachung der einzelnen Personen bedeutet zugleich eine Erhöhung und göttliche Adelung, aber auch Sicherung derselben in Gott der persönlichen Existenz nach und zwar auf der Seinshöhe des gottmenschlichen Hauptes Christus. Denn nur im menschgewordenen Wort, in dessen Kraft und unter seinem Einfluß ist diese Teilnahme an der Hauptesgnade in Christus möglich.

Nehmen wir jenes Gottesgeschenk, so wie es in seiner ganzen Fülle in Christus existiert, so wird hier auch sein Wesen in sich sichtbar: Das erste in einer Ordnung ist der Ursprungsgrund alles dessen, was zu dieser Ordnung gehört.

Das Seinsganze, um das es zu tun ist, ist mit allen seinen Charakteren in seinem Prinzip enthalten, von wo aus die Ableitung auf die Glieder sich vollzieht. Bei der Menschheit Christi kommt die übernatürliche Erhebung her von der Vereinigung mit der Person des Wortes; sie ist Christus ganz innerlich.

In der Menschheit Christi ist es eine unselbständige Vollkommenheit, die Wesensfolge der Vereinigung mit der Person des Wortes ist: Nach diesem göttlichen Einigungsgesetz kann es sich bei der vergöttlichenden Gnade der Wiedergeburt nur um eine einheitsbegründende Seinsheit handeln, eine Vollkommenheit, die aus einer Einheit und Einsbewegung stammt.

Was wird mit wem vereinigt? In Christus die Menschheit mit der Person des Wortes. Wir haben eine Einigung oder einheitsstiftende Vollkommenheit vor uns, die selbständiger Natur ist als unerschaffene Gnade. Die geschaffene Gnade steht zu der unerschaffenen in einem Verhältnis der Unselbständigkeit, die jene Personeinigung wiederspiegelt und deren Bildwirklichkeit ist. Auf jenen vom

Einheitswesen der Gnade herkommenden Seinscharakteren, die sich wie ein roter Faden transzendental durch jenes hindurchziehen, beruhen diejenigen, die zu den göttlichen Personen in Beziehung stehen!

Sie heben sich als relative von den absoluten transzendenten Seinscharakteren im Seinswesen der Gnade auch sachbegründeterweise (virtualiter) ab und lassen sich daher gesondert begrifflich gestalten.

Es ist hier freilich nicht an eine zeitliche Ab-, Auf- oder Auseinanderfolge zu denken; vielmehr nur an eine solche der begrifflichen Fassung nach, die in den Seinsverhältnissen der Gnade ihre Sachbegründung hat.

Es handelt sich um eine dreifache Vollkommenheit und zwar wesenhaft übernatürlicher Art. Wir sprechen vom Prinzip in Christus, woher diese Vollkommenheit auf die Glieder, nämlich die Christen übergeht. Die erste übernatürliche Vollkommenheit der menschlichen Natur des Hauptes ist jene, die einen person- wie gemeinschaftsbezogenen Charakter besitzt. Für uns fällt der wesenhaft persönliche Charakter der Vergöttlichung und darum auch derjenige des vergöttlichenden Seins der Gnade ins Gewicht. Es ist die übernatürliche Vervollkommnung in persönlicher Beziehung, nämlich diejenige der Vergöttlichung des Menschen.

Die Wesensfolge der persönlichen Vergöttlichung ist diejenige Vollkommenheit, die die angenommene menschliche Natur in Christus mit der Selbständigkeit des göttlichen Wortes vereinigt, woraus für uns der kindschaftliche Charakter hervorgeht.

Die substanziell-ursprüngliche und abgeleitet-unselbständige Vergöttlichung, deren Träger der persönliche Selbstandgrund ist, hat daher weiterhin den Charakter der Kindschaft Gottes und zwar der »natürlichen« dem Wesen nach (per essentiam) oder der »übernatürlichen« durch »Teilhabe« (per participationem) als außergöttliche Fortsetzung der überwirklichen Sohnschaft in Gott. In diesem Sinn ist die mystisch-persongeschöpfliche Menschwerdung des göttlichen Wortes in der Menschheit die analoge Fortsetzung der hypostatischen Menschwerdung. Es liegt eine Anpassung der menschlichen Natur vor an die persönliche Selbständigkeit (subsistentia) des Wortes, in welche jene aufgenommen wird.

Endlich wird die Gnade durch eine Vollkommenheit bestimmt, die besonders, insofern sie an das Sein der Menschheit des Sohnes anpaßt, zugleich an das Sein Gottes angleicht. Diese Angleichung aber an das Sein Gottes in der menschlichen Natur bringt die Vergöttlichung im Menschen hervor. Jedoch erfolgt diese auf Grund des im Wort selbständigen Personcharakters, welchen diese Vervollkommnung für die menschliche Natur und in derselben mitbringt, nicht aber umgekehrt. Warum? Der Grund dafür ist, daß die Menschheit Christi die von Gott angenommene Menschheit und daher die Menschheit Gottes ist, weil diese diejenige des Sohnes ist, und nicht umgekehrt, sofern sie diejenige Gottes ist.

So sind auch die Christen, insofern die Menschwerdung des Wortes in ihnen eine verhältnisgleiche Fortsetzung findet, Kinder Gottes auf Grund der Annahme der Menschheit seitens des Sohnes Gottes. Die Christen sind also Kinder Gottes, und daher vergöttlicht, insofern die angenommene Menschheit diejenige Gottes ist, und zwar weil sie diejenige des Sohnes ist und nicht umgekehrt. So gehören die Christen im menschgewordenen Sohne durch ihn, mit und in ihm dem Vater, haben in Kraft der Gnade den Charakter der Kindschaft Gottes. Christus ist Kind und eingeborener Sohn des Vaters von Natur, die Christen sind Kinder desselben Vaters Christi durch Teilhabe an der natürlichen Kindschaft des ewigen Wortes, was soviel heißt wie durch Gnade.

Die genannte Vollkommenheit der Kindschaft hat darum die Vergöttlichung

zur Folge, weil diese der Natur der Sache nach wie auch begrifflich aus der Sohnschaft als verhältnisgleiche Teilhabe an derselben in uns in zwar unselbständiger, aber wesentlicher Form hervorgeht.

Die Einheit mit Gott in uns gründet in der Einheit mit dem göttlichen Worte. Folglich ist die Wesenswirkung der Vergöttlichung als die Teilhabe an der göttlichen Natur an sich eine Wesensfolge der Gotteskindschaft, wenn natürlich auch zwischen dem Vergöttlichungs- und Kindschaftscharakter eine zeitliche Aufeinanderfolge ausgeschlossen ist. Das bedeutet aber die Gliedschaft und damit Immanenz im Weinstock, der Christus ist. Die Angliederung an Christus als Haupt, als Eingliederung in den mystischen Christus liegt demzufolge logisch unserer Gottesgeburt voraus, wodurch wir den Charakter der Gotteskindschaft erhalten.

Die Vater-Kindbeziehung, wodurch auf Grund der Gnade der Eingeborene vom Vater Erstgeborener unter vielen Brüdern wird, erweitert sich dann über das ›Brautschaftsverhältnis‹ der Seele mit dem Hl. Geiste zur Gottesfreundschaft der Kinder Gottes mit den göttlichen Personen. (amicitia familialis cum divinis.)

Das Problem der Immanenz in Gott, das auf der Gliedschaftsbeziehung aufbaut, die die Christen als Glieder mit Christus dem Haupte verbindet, mag einer besonderen Untersuchung vorbehalten bleiben.

Diese Immanenz im mystischen Christus ermöglicht stets neue andersartige Einheitsüberformungen und -bildungen.

Die übernatürliche Erhebung ist innerlich und fließt ausschließlich aus der Vereinigung der Menschheit Christi mit der Person des Wortes Gottes, drückt diese Einheit aus und prägt sie in einer ebenbildlichen Teilhabe aus.

Unsere Erhebung in die Übernatur bedeutet nämlich eine seinserfüllende und -verwirklichende Form, die dadurch eine Verhältniseinheit mit der Seinswirklichkeit der dreieinigen göttlichen Natur bildet, aber nicht als absoluter gestaltgebender Wert, sondern als zwar maßgebender, seinsverwirklichender Wert in Gott. Da diese mitgeteilte seinsverwirklichende Form, die die Gnade darstellt, aber eine Verhältniseinheit mit dem Ansichsein Gottes ausdrückt, ist ihre Wesenswirkung, die Vergöttlichung, Folge unseres Kindschaftscharakters, durch unsere geheimnisvolle Immanenz in Christus.

An den drei Vollkommenheitscharakteren Christi, in denen die einheitsstiftende Seinskraft der Gnade sich auswirkt, haben zwar die Christen als Glieder des mystischen Christus auch teil, aber in einer abgeleiteten Form, wie es dem Gliedschaftscharakter angemessen ist. Indessen kehrt die Ordnung der Auseinanderfolge je im Seinsgefüge der Gnade wieder in begrifflicher Abhängigkeit hinsichtlich der wesenhaften Vollkommenheitscharaktere auf die gleiche Art wie in Christus.

Diese Vollkommenheitscharaktere im Seinswesen der Gnade sind aber nichts anderes als mit den göttlichen Personen selbst einheitsbegründende Seinsformen. Diese sind im Menschen zunächst verhältnisgleiche Ausdrucksweisen der selbständigen Einigung der Person des Sohnes Gottes mit seiner angenommenen Menschheit im Wege der Teilhabe durch Berührung, über deren Wesen wir uns hier nicht auslasssen können. Die Gnade als einheitsverursachende Seinsverwirklichung des Menschen mit, in und aus Gott ist wiederum Bild der Einheit zwischen Vater und Sohn, wie dieser es selbst bezeugt: »Damit alle eins seien, wie wir eins sind, du Vater in mir und ich in dir« (Jo 17,23).

Ferner darf man den selbständigen sohnschaftlichen Charakter, wie er Christus seiner Menschheit nach zukommt, als Ausdruck jener Einheit in der Person von menschlicher Natur und göttlicher Person wiederum betrachten als Prinzip, Ideal, Vor- oder Urbild des wenn auch erst grundlegenderweise neuerstellten Leib-

Seeleeinheitsverhältnisses im Menschen, kurz, der Wertsteigerung der Personeinheit schlechthin, wie aller vervollständigenden Seinsteile derselben unter sich in ihrem Einheitsverhältnis zueinander.

In der Erhebung des Menschen durch die Gnade sind darum die erwähnten Seinscharaktere darin nacheinander genau wie bei der angenommenen Menschheit als logisch verschiedene ineinander wesende, gleichwohl aber auseinander, wenn gleich nicht zeitlich-ursächlich, hervorgehende, aber niemals getrennt in Erscheinung tretende und untrennbare Seinsgründe ins Auge zu fassen.

In Christus ist durch diese Vereinigung mit Gott seitens der angenommenen Menschheit die Vergöttlichung derselben in selbständig-substanzieller Form vollzogen, aber auf der Seinsgrundlage der Gottessohnschaft. Das dabei zustandekommende Einheitsverhältnis ist nach Analogie eines Stoff-Formverhältnisses zu begreifen.

Die Immanenz nun der christlichen Seele in Christus kommt durch eine gliedschaftliche Berührungsteilnahme mit jener Vereinigung zustande, die Christus als Haupt mit der ungeschaffenen Gnade, der göttlichen Natur nämlich besitzt. Dieses bringt sofort mit sich, daß der Kindschaftscharakter Christi seiner in der Person des göttlichen Wortes vergöttlichten Menschheit auf dessen mystische Leibglieder übergeht, sobald der Hl. Geist als einheitsstiftende göttliche Liebe die lebendige Verbindung zwischen diesen und dem gottmenschlichen Haupt herstellt. Dadurch sind die Christen aber auf der Grundlage der Immanenz in Christus ihrem persönlichen Seinskern nach mit Gott in seinem und zwar dreipersönlichen Ansichsein in eine Einheitsbeziehung gebracht. Jene sind, in zwar unselbständiger Weise, wie es bei der gliedschaftlichen Existenzweise nicht anders der Fall sein kann, vergöttlicht, wie in Christus die angenommene Natur selbständigerweise vergöttlicht ist. Das einheitsschaffende Sein, die seinsverwirklichenden Vollkommenheitscharaktere der Gnade, die aus dieser Gliedschaftseinheit hervorgehen im Wege einer Fortsetzung und Nachahnung der innergöttlichen Hervorgänge, Gegensatz- und Einheitsverhältnisse stellt das Abbild der ungeschaffenen Gnade Christi her, die geschaffene Gnade, die eine teilhabemäßige Gabe an der höchsten personbildenden Gabe in Gott ist, als Grund seines personseienden Geschenkwesens. Dieses ist Grund zu aller Gabe in der Zeit. Der Heilige Geist ist Prinzip aller »Schenkbarkeit« (Donabilitas) im Himmel und auf Erden. Deswegen ist auch das göttliche Gabewesen in der Gnade nicht bloß eine äußere Benennung (Denominatio extrinseca), sondern unvergleichlich mehr: ein innerlich mitbegründender Seinscharakter wie der Kindschaftscharakter, von dem dieser der Seinsmächtigkeit nach (virtualiter-realiter) und daher erst recht logisch verschieden ist. Scheidbar sind aber diese genannten Einheitsformen und Seinscharaktere der Gnade nicht, nur sachbegründeterweise unterscheidbar. Wenn auch durch die Gliedschaftseinheit eine Einheitsbeziehung zum Sohne als solchem besteht, so bleibt dennoch wahr, daß die Teilnahme an der göttlichen Natur nicht eine unmittelbare Nachbildung der Personeigentümlichkeit des göttlichen Wortes ist, da das Personsein als solches nicht mitteilbar ist. Die Gliedschaft nämlich im mystischen Leib durch die Immanenz in Christus ist sachliche und logische Voraussetzung für die Vergöttlichung des Menschen. Unsere Gliedschaftsbeziehung zu Christus allerdings ist noch nicht dasselbe wie die Kindschaftsbeziehung, weshalb jene auch erst Voraussetzung, nicht Abschluß für unsere Rechtfertigung und Vergöttlichung ist. Diese kommt erst im Vollsinne zustande durch die aus der Einheitsbegründung gegebene volle Anerkennung seitens des Vaters im Hl. Geist mit Christus.

Es gibt außerdem noch andere Beziehungen zum Gottmenschentum Christi, je nach Maßgabe unserer Teilnahme an seinem ewigen Mittler- und Priestertum. Je nach dem Wesen der charakterbegründenden Sakramente stehen die sakramentalen Seinscharaktere, die allerdings aus eigener Kraft im Gegensatz zu den Gnadencharakteren die Rechtfertigung noch nicht zuwege bringen, in einer transzendental differenzierenden Beziehung zu jener. Jene sakramentalen Male kommen zustande in den Seelenvermögen, die Träger unserer sakramentalen Teilhabeformen am Priestertum Christi sind. Die differenzierenden Seinscharaktere im Seinswesen der Gnade dagegen haben ihren Träger in den Selbstandgründen unseres Geistes.

Wir müssen demnach drei Einheitsmomente ebenfalls in der geschaffenen Gnade auseinander halten, die mit der einheitsstiftenden Seinsmächtigkeit (virtualitas entitativa) des gottförmigen Seins als Teilnahme durch Berührung an der göttlichen Natur gegeben sind: Einmal besteht die Gliedeinheit, dann die Vergöttlichungseinheit und endlich aus beiden Momenten zusammen, die Kindschaftseinheit mit dem Vater, indem mit der Vergöttlichung die Eben- und Urbildeinheit verwirklicht ist.

Die Vergöttlichung ist gar nichts andres als die Transzendenzeinheit vom neugeschaffenen persönlichen, außergöttlichen Ebenbild im Menschen der Zeit mit dem »natürlichen« innergöttlichen Gleichbild der Ewigkeit.

Weil letztere Transzendenzeinheit ein Teilhabeganzheitsverhältnis bildet, ist sie zugleich als Spannungseinheit Grundlage einer Einsbewegung der Christen als mystische Leib-Glieder mit dem Haupte Christus. Von jener können grundsätzlich alle menschlichen Wertbeheimatungsbereiche erfaßt werden.

Der grundlegende Vollkommenheitscharakter ist eine übernatürliche Ergänzung und Vollendung der Menschheit der geschaffenen Personen aus der Seinskraft der göttlichen Natur durch Eingliederung in die neue vergöttlichte Menschheit im geheimnisvollen Leib Christi.

Die Gnade als einheitsbegründende Seinsvollkommenheit erstreckt sich auf alles im Menschen, nicht so sehr was seinen Soseins- sondern den Seinsbestand (bonum suiipsius) darstellt, nämlich, insofern der Mensch als Einzelwesen infolge seiner Anlagetiefe und -weite ebenso Person wie zugleich Gemeinschaftswesen ist.

Wir müssen, um klar zu sehen, hier den Menschen als Person wie als Einzelwesen oder Individuum unterscheiden. Das Absolute im Menschen ist die Person, das Relative das Individuum. Als Einzelwesen ist der Mensch gemeinschaftsbezogen, ist also zugleich Gemeinschaftswesen. Das Individuum Mensch meint die individuelle Natur mit ihren Gaben, Anlagen und Aufgaben, die nur in der Berührung mit der Umwelt, der Mitmenschenwelt, jedoch auch der Gott zugehörigen Überwelt verwirklicht werden können.

Das Gemeinwohl, das sich mit dem Einzelwohl des Menschen deckt, findet wiederum am gottbestimmten Personwohl seine Rechtfertigung, sein Maß, sein Ziel und seine Grenze.

Das Personwohl ist geistiger Natur und fällt wiederum zusammen mit dem äußeren Gotteswohl (bonum externum Dei), weil der eigentümliche Vorzug der Personwürde vor allem in der auszeichenenden Gottzugehörigkeit derselben besteht, wie es die Psalmstelle bestätigt: »Mihi adhaerere Deo bonum est«. Diese absolute Rangstellung schon der Natur-Person im Seinsall beschreibt ein P. Ovidius Naso: »Os homini sublime dedit (Deus) coelumque videre«. Alle wahre geistige Bewegung kann daher nur von oben nach unten, von innen nach außen gehen. So geht die übernatürliche Seinsverwirklichung des Menschen durch die Gnade

an sich und ursprünglich, wie dargetan worden ist, die Person an. Das göttliche Gnadenwesen bedeutet daher eine Verankerung, Steigerung und Befestigung der auszeichnenden Seinscharaktere der Person als höchster Existenzform vermittels dieser in Christus in ihrer Ganzheit vorhandenen und mit ihm verknüpfenden Seinswirklichkeit. Das bedeutet jedoch: Dem Menschen zunächst ursprünglich nicht als Individuum, sondern als Person, wenn natürlich auch auf dem Boden der individuellen Natur, wird jene übernatürliche mit Gott einende Vervollkommnung als dessen Gnade durch Eingliederung in Christus zuteil. Der Seinsgrund dafür liegt darin, daß jene Vollkommenheit eine unmittelbare mit dem göttlichen Worte einheitsstiftende Kraft, aus demselben, hat, deren ursprüngliche Wirkung im Menschen dessen Christusgliedschaft ist. Unsere durch die Menschheit Christi vermittelte Verbindung mit jenem und, über jenen, mit Gott, ist eine mit dem Sohne Gottes unmittelbar vereinigende Vervollkommung. Als Seinsverwirklichung ist es wesentlich die Vervollkommung unserer Person als solcher durch das empfangene kindesstattliche Seinswesen, das die Wesenswirkung durch einen Eingriff des Hl. Geistes in unsere geistigen Selbstandgründe ist, dessen Folge bei Gott unsere von diesem erfolgende Kindesstattannahme ist.

Nun ist der eingeborene Sohn vom Vater, auf Grund der gemeinsamen göttlichen Natur und im Zug seines Ursprungsverhältnisses vom Vater, der Sohn Gottes. Nicht freilich, weil er Gott ist, ist Christus der Sohn des ewigen Vaters. Wohl aber weil er der Sohn des Vaters ist, deswegen ist Christus auch Gott. Wenn deshalb auf dem Weg über unsere Eingliederung und Immanenz in Christus unsere Christusgliedschaftsbeziehungen und demnach mittelbar, unsere Verbindung mit dem Sohne Gottes, der ungeschaffenen Gnade, hergestellt wird, so hat diese geschaffene kindschaftsmäßige Seinsverwirklichung in und Einsbeziehung des erlösten Menschen mit dem dreipersönlichen Gott zugleich unsere Vergöttlichung, also eine vergöttlichende Seinsverwirklichung unseres Seins und zwar in Christus aus dessen gottmenschlichen Sein zur Folge.

Desgleichen ist der Hl. Geist personbildende innergöttliche Gabe (Donum) auf Grund seines Hervorgangs aus Vater und Sohn zumal nach der Eigengesetzlichkeit der Einigungskraft des Willens und der Liebe. Nicht also, weil der Hl. Geist Gott ist, deshalb ist er als göttliche Liebe in Selbstand personbegründende Gabe. Vielmehr umgekehrt. Diese innergöttliche »Lebensordnung« kehrt auch mit ihren Begründungskräften in den Seinsverhältnissen der Gnade wieder.

Die einheitsbildende vergöttlichende Seinsverwirklichung ist daher in der Ordnung der Entstehung (in ordine originis) begrifflich später als die göttliche Kindesstattannahme. Der Grund dafür ist, daß auch in der in selbständiger Weise vergöttlichten Menschheit Christi selbst deren Kindschaftscharakter der Vergöttlichung notwendig vorausliegt. Denn die Menschheit ist in Christus nicht vergöttlicht, weil sie überhaupt und absolut diejenige Gottes ist, sondern weil sie relativ diejenige des Sohnes ist, insofern dieser Gott ist. Daher müssen die Verhältnisse bei der in unselbständiger, analoger Weise vergöttlichten übrigen Menschheit ähnlich liegen.

Der Sohn des Vaters ist allerdings der Sohn Gottes auf Grund der gemeinsamen göttlichen Natur. Weil Christus Sohn Gottes ist, darum muß er die göttliche Natur besitzen. Folgt die Vergöttlichung wirklich als Wesensfolge der Kindesstattannahme, weil die Menschheit Christi, in der andre Personen eingegliedert sind, diejenige Gottes erst ist, insofern sie diejenige des Sohnes ist, und weil der Sohn, als Sohn des ewigen Vaters, Gott ist und daher die göttliche Natur besitzt, so folgt notwendig der Vergöttlichungscharakter, also die Seinsverwirklichung

der Einheit in und mit Gott erst auf den Kindschaftscharakter. Aus der Seinsverwirklichung der Einheit mit dem Sohne, dem auf Grund seiner Personeigentümlichkeit als Sohn und Gleichbild des Vaters die unmittelbar angenommene und mittelbar mitangenommene Menschheit zugehört, geht das Folgeverhältnis des Kindschafts- und Vergöttlichungscharakters hervor. Die selbständig angenommene und unselbständig verhältnisgleicherweise mitangenommene erlöste Menschheit gehört dem Sohn Gottes als solchen an. Wie könnte der Sohn auch sonst am Ende der Weltzeit alle, die der Vater ihm gegeben hat, die dem Vater gehören, dem Vater als die seinigen übergeben? (Jo 6,37; 39.17,6–7, 11; 18,9.)

Wie einerseits das göttliche Wort durch Annahme unserer Knechtsgestalt den vielen Brüdern hat gleichförmig werden wollen, so sollen umgekehrt diese wiederum durch »Annahme« und »Anziehung« seiner Gottesgestalt in der Gnade Christo gleichgestaltet werden.

Im Wege unserer Gnadengeburt aus dem Wasser und dem Geist werden wir in wunderbarer Erneuerung als Kinder des göttlichen Vaters ›Brüder‹ Christi. Dieser Christusbruderschaftscharakter ist, wie wir sehen, ein gottförmiger Seinscharakter, der, weil auf den unmittelbaren Gottesbeziehungen der Gnade beruhend, ebenfalls in der Seinsmächtigkeit derselben enthalten ist. Jener setzt den Kindschaftscharakter voraus und ist von diesem dem Wirkungsmächtigkeitswesen nach (virtualiter) verschieden. Denn erst auf Grund des Einheitsverhältnisses mit dem Vater, das unser Gotteskindschaftscharakter begründet, ist auch jenes Einheitsverhältnis mit Christus als Erstgeborener unter vielen Brüdern und damit als unser Bruder möglich.

Weil nun Christus nur als Eingeborener vom Vater auch Erstgeborener unter vielen Brüdern sein kann, so liegt wiederum der Kindschaftscharakter dem Bruderschaftswesen sachlich voraus, wie dieser zugleich Mitgrund zu denjenigen Gottesbeziehungen unserer erneuerten Natur bildet, auf denen unsere Vergöttlichung beruht, also eine verhältnisgleiche Mitbesitzweise der göttlichen Natur im Menschen zur Folge hat, die dem Verhältnis des Sohnes Gottes, als Sohn Gottes, zur göttlichen Natur entspricht. Weil wir durch die Gnade gleichsam »Nachgeborene« und Brüder des Eingeborenen Sohnes Gottes sind, müssen wir als Kinder Gottes notwendigerweise, mindestens auf Grund einer freien wahlweisen Naturverwandtschaft, mit den göttlichen Personen an deren göttlicher Natur teilhaben, d.h. in unserer Natur durch eine verhältnismäßige Anpassung an die göttliche Natur vergöttlicht sein. Das bruderschaftsmäßige Einheitswesen mit dem menschgewordenen Christus liegt wiederum dem »naturmäßigen« sachlich voraus, geht also aus jenem notwendigerweise hervor. Die vielen »Brüder« Christi werden darum durch die Teilhabe an der metaontologischen Sohnschaft im analogen Mitbesitz der göttlichen Natur geheiligt und vergöttlicht.

Ähnlich liegen die Einheitsverhältnisse in der Gnade, worauf der Brautschaftscharakter der Seele beruht. Die Seele in ihrer Auszeichnung als Braut des Hl. Geistes muß notwendig der göttlichen Natur teilhaftig und dadurch vergöttlicht sein. So liegt das Einheitsverhältnis mit dem Hl. Geist, das die göttliche Brautschaft begründet, dem Einheitsverhältnis mit der göttlichen Natur voraus. Letzteres entspricht der Besitzweise der göttlichen Natur seitens des Hl. Geistes.

Die »relativen« Einheitsverhältnisse mit den göttlichen Personen in der Gnade, so können wir den Schluß ziehen, begründen erst die in diesem Sinn »absoluten« Einheitsverhältnisse mit der göttlichen Natur, wodurch wir der göttlichen Natur in allerdings verschiedenen Massen in allen mitteilbaren aus derselben hervorgehenden Wertbegründungsformen teilhaftig und vergöttlicht werden.

Das Seinswesen der geschaffenen Gnade ist, unbeschadet der Vielfalt der in dieser »enthaltenen« und unterscheidbaren Seinscharaktere, wenn man vom geschöpflichen oder Bedingtheitscharakter absieht, nicht zusammengesetzt, so wenig die ungeschaffene Vereinigungsgnade zusammengesetzt ist. Alle Gnadenformen sind aber als seinssetzende Einheitsstiftungsweisen oder Mitvereinigungsweisen der ungeschaffenen Vereinigungsgnade zu begreifen.

Man muß darum sagen: Das göttliche einheitsbildende Seinswesen der Gnade enthält in seiner Seinsmächtigkeit diese vervollkommnenden Seinswirkungen mit einem Male, entfaltet sie aber in der dargelegten begrifflichen Ab- und Auseinanderfolge, ohne daß die unterschiedenen Wirkungen geschieden wären oder auch als scheidbare auftreten könnten.

Die Christen haben in Christus eine Art Immanenz, wie umgekehrt auch Christus in den Christen, nämlich sofern sie Personen sind. Es liegt eine gegenseitige Durchdringung vor. Daher sind die Christen auch als Personen Glieder des Leibes Christi. Auf dieser Grundlage ist die Menschheit Christi wie diejenige der Christen und durch jene sind diese selbst als Personen vergöttlicht, d. h. in Gott geheiligt, wenn man die Heiligkeit als die Gott eigentümliche ihn kenn- und auszeichnende Wesenseigenschaft betrachtet. Als Personen haben wir in Christus, durch ihn, aus und sogar mit ihm zusammen auf Grund einer persönlichen Teilhabe an jener besonderen Einheit teil, die seine Menschheit in selbständiger Weise mit Gott verbindet.

Vermöge der transzendenten persönlichen Gegenwart, die Gott in der Menschheit Christi und damit zugleich im Prinzip in der gesamten übrigen auserwählten Menschheit einnimmt, was allein durch den und mit dem Hl. Geist als ungeschaffener Gnade geschieht, sind die vergöttlichten Menschen in Christus zugleich Glieder des Hl. Geistes. Jene Geistgliedschaft in Christus stellt das Einheitsverhältnis unserer Seele mit dem Hl. Geist her, wodurch dieser Seele und Herz aller Glieder des mystischen Leibes in der vollkommenen Gemeinschaft der Kirche Christi wird. Diese beruht auf der Wiedergeburt und wunderbaren Erneuerung des Menschen im Gott. Dieses gliedschaftliche Einheitswesen liegt zwar den andern aufgefundenen Einheitsformen voraus und läßt sich im Seinsganzen der Gnade begrifflich gestalten, ohne jedoch die Rechtfertigung zum Abschluß zu bringen. Die Verschiedenheit aller jener Einheitsverhältnisse in der einen Gnade gibt sich zu erkennen am verschiedenartigen Wesen der Wirkungsformen.

Die ungeschaffene Gnade des Hl. Geistes meint dessen Einwohnung als Vermittler einmal zwischen der angenommenen Menschheit und dem annehmenden Worte in Christus und dann zwischen Christus und den Christen.

Auf Grund der Naturmitfolge wohnt freilich die ganze Dreifaltigkeit Gottes in uns in Kraft der geschaffenen Gnade ein. Das Ineinanderwesen (perichoresis) der göttlichen Personen begründet auch das Zugleichsein der Einheitsformen in der Gnade, unbeschadet der verschiedenartigen Wesenswirkungen. Die ungeschaffene Gnade besagt somit nichts anderes als eine besondere, über die rein natürliche hinausgebende Einheit mit Gott und damit die Gegenwart Gottes, nämlich auf Grund seines innerdreipersönlichen Lebens.

Die ungeschaffene Gnade in ihrem Ansichsein erklärt sich vollständig für uns nur nach deren Ausdruckswirkung, zunächst einmal auf Grund der Annahme der menschlichen Natur des Hauptes und unserer kindesstattlichen Mitannahme als Leibglieder des mystischen Leibes, die, darin vorweggenommen, nur mehr auf die künftigen Glieder, im Wege der ungeschaffenen Gnade, übergeleitet wird. Auf

diesem kindschaftlichen Einheitsverhältnis baut dann, in Kraft des einheitsbildenden Seins der geschaffenen Gnade, die eigentliche Vergöttlichung auf.

Das Geschenk von Gott, die unerschaffene Gnade, ist daher unmittelbar die alles vermittelnde persongewordene Liebe des Hl. Geistes. Diese ist ver- und geschieden von der geschaffenen Gnade, wenn diese auch ohne jene nicht für sich bestehen kann. Der Hl. Geist ist es darum, der im neuen Menschen in Gott die geschaffene Gnade als jene auf eine vielfältige Weise einheitsstiftende Seinsverwirklichung des Menschen in und mit Christus hervorruft.

Dietrich von Hildebrands »Christliche Ethik«

Von Richard Egenter, München

D. v. Hildebrand hat in den Jahren zwischen den beiden Weltkriegen nicht nur die katholische Moraltheologie, sondern auch das ethische Denken weiter katholischer Kreise stark beeinflußt, einmal schon dadurch, daß er die phänomenologische Methode auch im Bereich der christlichen Ethik vorbildlich und richtungweisend anwandte; sodann durch seine kostbaren Einzelanalysen z.B. der Reinheit und Jungfräulichkeit oder der verschiedenen christlichen Grundhaltungen, die er in seiner *Umgestaltung in Christus* (erstmalig 1940 unter dem Pseudonym Peter Ott veröffentlicht) behandelt hat. So nimmt man dankbar dieses reife Hauptwerk Hildebrands zur Hand, das 1952 unter dem Titel *Christian Ethics* in New York erschien und das von Klara Mertens mit guter Einfühlung in die Gedankenwelt und den Stil Hildebrands ins Deutsche übersetzt worden ist[1]).

Was uns hier geboten wird, ist eine großangelegte Phänomenologie des sittlichen Lebens, eine Phänomenologie, die keineswegs das metaphysische Fundament und die Bindung an das lebendige Wort Gottes verleugnet. Freilich wird hier nicht eine Moraltheologie, also eine systematische theologische Auswertung des Gotteswortes erstrebt, sondern eine im Rahmen der Philosophie bleibende Durchleuchtung der (auch Offenbarungsinhalte umschließenden) »data« unseres Bewußtseins. Damit macht das Buch zugleich die Grenze und die Ergänzungsbedürftigkeit der phänomenologischen Methode sichtbar. Phänomenologie des Sittlichen ist nicht schlechthin philosophische Ethik und ethische Phänomenologie eines Christen ist nicht Moraltheologie.

Das vorliegende Werk Hildebrands ist so inhaltsreich und gewichtig, daß wir uns mit einem summarischen Überblick begnügen müssen. Das ist um so schmerzlicher, weil nach dem Ausweis dieses Werkes gerade erst in der geduldigen, »umständlichen« Befragung der data unseres ethischen Bewußtseins sich der hohe Erkenntniswert der phänomenologischen Methode offenbart.

In den wertvollen einleitenden Prolegomena macht uns der Autor mit dem Ziel und der Methode seiner ethischen Analysen bekannt. Es geht ihm um eine unvoreingenommene, gewissenhafte prise de conscience unserer Bewußtseinsgegebenheiten, die keineswegs nur Subjektives, sondern auch Sachverhalte umfassen, deren innere Intelligibilität einsichtig gemacht werden kann. Diese data von allen vorwissenschaftlichen Deutungen zu scheiden und in ihrer Darstellung und Auswertung vorzeitige Systematisierung zu vermeiden, ist eine hohe Aufgabe. Definition und Deduktion dürfen nicht den Blick auf die Gehaltfülle des Wirklichen behindern, sonst führen sie bei aller formalen logischen Folgerichtigkeit mehr oder weniger am Seienden vorbei.

Im I. Hauptteil beschäftigt sich Hildebrand mit den Werten im allgemeinen, die zusammen mit dem nur subjektiv Befriedigenden und dem »objektiven Gut für die Person« unter die Kategorie des Bedeutsamen fallen, das eine affektive Antwort fordert. Ohne das in sich Bedeutsame, den Wert, wäre unser Leben sinnlos.

In einem zweiten Abschnitt verteidigt Hildebrand die Realität der Werte gegen allen Wertrelativismus, besonders der französischen soziologischen Schule und *Ayers* »emotive theory«. Nicht das macht etwas zum Wert, daß es geeignet ist, einen appetitus zu befriedigen, sondern nur das Wertvolle ist begehrenswert. Der Wert ist etwas so Fundamentales wie das Sein und kann nur durch eine originäre Intuition erfaßt werden.

Den verschiedenen Aspekten der Wertsphäre ist der 3. Abschnitt gewidmet. Ausführlich geht der Autor auf den Unterschied zwischen ontischen und qualitativen Werten ein. Stellvertretend für letztere werden vor allem die sittlichen Werte besprochen. Von den im Wesen des Seienden wurzelnden ontischen Werten wird noch der Wert des Daseins, des ins Dasein Gerufenseins

---

[1]) Dietrich v. Hildebrand, *Christliche Ethik*. Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1959. 8°, 560 S. – Ln. DM 24,—.

unterschieden. Im Anschluß daran findet unter dem nicht ganz glücklichen Titel »Die Einheit der Werte« das Verhältnis der Werte zueinander seine Erörterung. Neben den kontraren und kontradiktiorischen Antithesen behandelt Hildebrand die »freundlichen« Wertpolaritäten in ihrer ergänzenden Funktion, wobei die Wertpole von einem Werttrager oder je von verschiedenen Personen verwirklicht sein konnen. Abschließend kommen die Beziehungen der Werte zur natürlichen (und zur Offenbarungs-) Theologie zur Sprache. Alle in einem Geschöpf verkörperten Werte, ganz besonders aber die qualitativen Werte haben Abbildcharakter. Objektiv setzen die Werte Gott voraus, wenn auch unsere Werterfassung nicht vom Gottesbegriff ausgehen muß.

Der II. Teil des Werkes hat die sittlichen Werte zum Thema. Zunachst wird das Spezifische des sittlichen Wertes herausgehoben. Er setzt personales Verhalten voraus, ist gewissensrelevant, hat den Primat unter den objektiven Gütern für die Person inne und setzt in seiner wesensnotwendigen Beziehung zu Lohn und Strafe eine absolute Person voraus. Bei der anschließenden Besprechung des Verhaltnisses von Sittlichkeit und Vernunftigkeit betont unser Autor, daß die immanente Logik der (geschaffenen) Dinge noch keine Sittlichkeit begründet. Das gilt auch von der neutral geschenen menschlichen Natur. Der Begriff des sittlichen Wertes ist nach Hildebrand für unser Erkennen das principium und das secundum naturam-Sein ist das principiatum. Das besagt aber nicht, daß die Ethik auf eine Analyse der menschlichen Natur verzichten dürfe. Erst vom sinnvollen Charakter der freien geistigen Akte her verstehen wir, welche Faktoren es diesen ermöglichen, Trager sittlicher Werte zu werden. Anschließend wird das Wesen der intentionalen Erlebnisse untersucht, von denen nicht so sehr die kognitiven Akte als die affektiven Antworten und unter diesen wieder die Wertantworten behandelt werden. Letztere setzen das Werterfassen und das vom Wert Affiziertwerden voraus. Die Antwort auf einen sittlich bedeutsamen Wert wird selbst zum Trager eines Wertes, eben des sittlichen Wertes. Die sittliche Wertantwort enthält neben der Antwort auf etwas sittlich Bedeutsames immer auch »irgendwie« eine allgemeine Bejahung der sittlichen Gutheit als solcher und damit letztlich Gottes. Der Gesichtspunkt unserer personlichen Vervollkommnung stellt demgegenüber etwas Sekundäres dar. Nicht die Reflexion auf den sittlichen Wert der eigenen Handlung, sondern die Motivierung durch den sittlich bedeutsamen Objektwert ist entscheidend. In einem Exkurs gibt Hildebrand sodann eine feinsichtige Phanomenologie des sittlich bewußten und des sittlich unbewußten Menschen.

Auf die entscheidende Frage, was einen Objektwert sittlich bedeutsam macht, will Hildebrand in dem vorliegenden Werke keine Antwort geben. Man kann das verstehen, einmal wegen der Schwierigkeit des Problems, aber auch weil das den Rahmen der phanomenologischen Analyse von Bewußtseins-data sprengen und in die Metaphysik hineinführen wurde.

Ein 2. Abschnitt ist dem Problem der Freiheit gewidmet. Zunachst ist die eigentliche menschliche Freiheit von der animalischen Spontaneität zu unterscheiden. Sodann hebt Hildebrand die Freiheit zu den actus imperati von den Wertantworten ab. Wenn letztere von der moraltheologischen Tradition actus eliciti genannt werden, so findet das durch Hildebrand insofern eine gewisse Korrektur oder doch Prazisierung als nach ihm alle affektiven Antworten Akte der »mitwirkenden Freiheit« sind, welch letztere darum auch mit mannigfachen indirekten Einflüssen zu rechnen hat. Das Affiziertwerden von Werten erfolgt spontan; erst dann gibt die Wertantwort die Sanktion oder die Verwerfung. Gegenüber Aristoteles betont Hildebrand mit Recht, daß sich die Freiheit der Wertantwort keineswegs bloß auf die Mittel zum Ziel erstreckt. Gerade das unmittelbare Bejahen von Werten ist ja die Voraussetzung sowohl für die Gottwohlgefälligkeit des Aktes wie für Glück und Lohn.

Im 3. Abschnitt wendet sich der Autor den Quellen der sittlichen Gutheit zu. Dabei werden drei Spharen der Sittlichkeit aufgewiesen: a) Die Handlungen, durch die ein von unserer Tatigkeit verschiedener Sachverhalt verwirklicht wird. Hier muß der befehlende Wille in der Form der Antwort auf einen sittlich bedeutsamen Sachverhalt wirksam sein. b) Der Reichtum der sittlichen Werte enthüllt sich vor allem in der Sphäre der immanenten seelischen Tätigkeiten, der Wertantworten selbst. Der sittliche Wert solcher Antworten beruht dabei nicht immer nur auf der Motivierung durch den sittlich bedeutsamen Objektwert, wie z. B. die überströmende Güte zeigt, die nicht nur eine Urantwort auf Gott, sondern eine Teilhabe an Gottes Liebe einschließt. c) In der Sphare der Tugenden bildet die uberaktuelle Wertantwort das Rückgrat; bedeutsam ist aber auch der Grad des persönlich Erfaßtseins von dieser Antwort. In diesem Zusammenhang bemerkt Hildebrand zur aristotelischen Mesoteslehre, daß es sich hier nicht um fließende Übergange handeln kann. In der »Mitte« steht die Wertantwort, an den Extremen stehen die Antworten auf das nur subjektiv Befriedigende.

Wertvolle detaillierte Überlegungen bringt Hildebrand uber die Frage, ob man den höheren sittlich bedeutsamen Wert vorzuziehen habe. Anschließend wird die Rolle besprochen, welche die verschiedenen objektiven Güter für die Person besitzen, werttragende Güter, Güter, die auf

Grund ihres Wertes Glück spenden, Lebensnotwendiges oder Nützliches und schließlich das legitim uns Angenehme. Anders ist sodann die Bedeutung, wenn es sich um ein Gut für die eigene oder für die andere Person handelt.

Der 4. Abschnitt beschäftigt sich mit den Wurzeln des sittlich Bösen. Dessen Quelle liegt in der Mißachtung eines sittlich bedeutsamen Wertes. In diesem Zusammenhang zeigt Hildebrand, wie sich Akte ausschließen können auf Grund ihrer Verwurzelung in einer überaktuellen Wertantwort. Besonders drei »Zentren« im Sinn von einheitlichen Grundhaltungen sind zu beachten: das ehrfürchtig-liebende wertantwortende Zentrum, der Hochmut und die Begierlichkeit. Hildebrand nennt verschiedene Formen der Koexistenz von Gut und Böse im Menschen, niemals aber gibt es hier eine Kooperation so wie zwischen Hochmut und Begehren.

In einem Schlußkapitel wird nochmals das Thema einer christlichen Ethik angeschnitten. Gewiß lassen sich Werte auch ohne übernatürliche Offenbarung erfassen. Aber erst eine christliche Ethik vermag alle christlichen data, zu denen auch das Verhalten des christlichen Heiligen gehört, zu erforschen und zu zeigen, daß das gesamte Ethos im Licht der Offenbarung einen neuen Charakter erhält. Gleichwohl handelt es sich dabei nicht um Moraltheologie, sondern um philosophische Forschung, die sich nur auf Argumente stützt, die dem Licht der Vernunft zugänglich sind.

Das ganze Gewicht der sittlichen Wertordnung wird nur da voll faßbar, wo man sie in der absoluten Person Gottes verankert weiß. Eine platonische Idee des Guten kann nicht der metaphysische Grund für die sittliche Ordnung sein. In sich, aber nicht notwendig für unsere Erkenntnis, setzen die sittlichen Werte die Existenz eines persönlichen Gottes voraus. Implizit antworten wir deshalb in jeder sittlichen Wertantwort auch auf Gott.

Freilich, Wertantworten des Christen sind nur als Antworten auf den Gott der christlichen Offenbarung möglich. Als solche sind sie aber unserem Geiste erreichbar und einer philosophischen Untersuchung fähig. Eine eingehende Analyse der spezifischen Kennzeichen des christlichen Ethos will Hildebrand in einem späteren Buche bringen.

Ein so umfassendes Werk bietet natürlich viele Ansatzpunkte eines anregenden, vielleicht auch richtigstellenden, jedenfalls eines ergänzenden Gesprächs. In dem wohl wichtigsten Punkte, in der Frage nach der Begründung der sittlichen Bedeutsamkeit der Objektwerte hat der Rezensent versucht, die Gedanken Hildebrands weiterzuführen (»Über die sittliche Bedeutsamkeit von Werten« in der demnächst bei Otto Müller, Salzburg, erscheinenden Festschrift für Albert Auer). Auf einige weitere Fragen sei an dieser Stelle noch eingegangen.

I. Die phänomenologische Methode in Ethik und Moraltheologie

Ein hoher Wert der »Christlichen Ethik« Hildebrands erscheint abgesehen von ihrer Gedankenfracht schon darin gegeben, daß sie uns die Bedeutung einer sauberen und gründlichen Analyse unserer sittlichen Erfahrungen wieder ins Bewußtsein ruft. Ohne Zweifel hat die Existenzphilosophie auf Wahrheiten hingewiesen, die auch für Ethik und Moraltheologie sehr wichtig sind. Man braucht nur an die traditionelle Lehre von den fontes moralitatis zu erinnern, welche die sittliche Qualität einer Handlung allein von dem her bestimmen, was der Handelnde intendiert, ohne der Tatsache gerecht zu werden, daß der konkrete Wert eines so bestimmten intentionalen Aktes doch auch von dem Ausmaß des persönlichen Einsatzes bei dem betreffenden Akte abhängt. Besonders für die Lehre von der Todsünde scheint dieser Faktor bedenkenswert.

Ebenso ist durch die beglückende Rückbesinnung der Moraltheologie auf das biblische Denken der dialogische, responsorische Charakter alles christlichen Ethos neu ins Licht gerückt worden. Christliches Verhalten ist nie bloß Antwort auf geltende Werte und Normen, sondern durch diese hindurch Antwort auf das göttliche Du, ist also nie in erster Linie Ethik, sondern religiöse Antwort auf die absolute Person Gottes und darin erst Ethik, dann freilich Ethik mit neuen Akzenten und tieferer Verpflichtung.

Das alles hat leider die Tatsache etwas in den Hintergrund treten lassen, daß uns mit der phänomenologischen Methode ein kostbares Instrument für die Erfassung der Ideenfülle und für die wirksame Motivierung des sittlichen Lebens in die Hand gegeben wurde. Max Scheler, den übrigens kaum einer so gut verstand und zugleich so klar kritisierte wie D. v. Hildebrand, war hier für den ethischen Bereich der große Anreger. Scheler ist – wohl infolge der unglücklichen Endphase seines philosophischen Denkens – zu früh aus dem Blickfeld der katholischen Moraltheologie geglitten. So ist es dankenswert, daß der ungleich gediegenere, klarere, aus den Tiefen christlicher Existenz schöpfende Phänomenologe D. v. Hildebrand mit dem vorliegenden

Werk uns das wieder ins Gedächtnis ruft, was für die christliche Ethik und die katholische Moraltheologie noch lange nicht ausgeschöpft ist und was deshalb über allem noch so wertvollen Neuen nicht in Vergessenheit geraten darf.

Freilich, auf die Frage »Was ist phänomenologische Methode?« ist eine präzise Antwort nicht so leicht, wenngleich wir in den Prolegomena Hildebrands zu dem vorliegenden Werk Wertvolles darüber erfahren. Vor allem wäre dem von der Scholastik her kommenden Leser ein Dienst erwiesen worden, wenn Hildebrand auf das Verhältnis der phänomenologischen Methode zum scholastischen Denken mehr eingegangen wäre. Holen wir also etwas weiter aus!

Zunächst ist zu betonen, daß es sich bei der Phänomenologie im Sinn Hildebrands und anderer bedeutender Husserlschüler nicht um ein neues philosophisches System handelt, sondern um eine philosophische Methode, die wenigstens rudimentär auch in den klassischen Systemen der Antike und des Mittelalters zur Anwendung kam[2]. Genauer wird man sagen, daß uns hier nicht eine Methode der einfachen Deskription von Erscheinungen, Phänomenen, entgegentritt – den Namen Phänomenologie halten auch namhafte Phänomenologen nicht für glücklich[3] –, vielmehr wird die Erkenntnis eines An-sich, eines allem Erkanntwerden vorausliegenden Apriori erstrebt. In Frontstellung zum Psychologismus, zum idealistischen Rationalismus wie zum radikalen Existenzialismus soll hier unter Einklammerung der Existenzfragen eine »Wesenslehre« (H. Conrad-Martius[4])) geboten werden.

Aber damit ist die phänomenologische Methode in ihrem Wesen und in ihrer Bedeutung für die Ethik noch nicht genügend sichtbar gemacht. Kennzeichnend ist vielmehr, wie dieses Wesen erfaßt werden soll. Hildebrand hat einmal von Scheler gesagt, daß sich dieser als Philosoph vom durchschnittlichen Menschen nicht nur dadurch unterscheide, daß er das der Erfahrung aller Zugängliche tiefer durchdacht habe, sondern »sein geistiges Auge faßt auch in seinem unmittelbaren Erleben mehr als andere und Bedeutungsvolleres. Das Material, das seiner philosophischen Analyse sich darbot, war schon mit tieferen und gehaltvolleren Phänomenen erfüllt, die dem Blick des gewöhnlichen Menschen verschlossen bleiben«. Scheler hat »die Taufrische des Gegenstandes selbst« fühlen lassen[5]).

Der neuzeitliche Rationalismus würdigt ebenso wie der zeitgenössische Existentialismus zu wenig die Bedeutung der anschaulichen Einsicht in das uns Gegebene. Wenn die Phänomenologie dem gegenüber der Intuition wieder zu ihrem vollen Recht verhelfen will, so darf diese nicht als etwas Irrationales im Sinne Bergsons verstanden werden; sie trachtet vielmehr nach durchaus rationaler Ein-sicht, nach dem intellectus, dem »intus legere« der Scholastik, nur daß dieser intellectus nicht auf die allgemeinsten, in sich einleuchtenden Prinzipien beschränkt bleibt, sondern daß »in ehrfurchtsvoller Distanz gegenüber den Sachen« (H. Conrad-Martius) das apriorisch Gültige erfaßt werden soll, keineswegs nur in rascher Deskription, sondern so, daß in einer Schritt für Schritt tiefer dringenden Einsichtnahme der volle Sinngehalt des unserer Erfahrung Vorgegebenen, in sich Gültigen erfaßt wird. Die Wesensgegebenheiten und die in ihnen gründenden Gesetze zu finden, gehört nach Reinach zum wichtigsten in der Welt[6]). Dem ist die phänomenologische Methode zugeordnet. Sie bedeutet den Versuch, Kontemplation und Meditation, damit aber auch die Kunst des Unterscheidens, ohne die keine Entscheidung verantwortet werden kann, in die Philosophie zurückzuführen[7]).

Die phänomenologische Wesensfrage erfolgt als schlichte anschauliche Einsicht, die jedoch nicht immer eine unmittelbare zu sein braucht. Viele apriorische Sachverhalte liegen für den Schauenden nicht offen zu tage. Sie leiten sich aus anderen apriorischen Sachverhalten ab, mit denen sie mittelbar gegeben sind. Immer aber sucht die phänomenologische Methode die Wesensgegebenheiten als solche zu nehmen und »eindringlich« nach ihrem Sinngehalt zu befragen. Die Gegebenheit »rot« wird nicht dadurch erklärt, daß ihr Entstehen auf bestimmte Lichtschwingungen zurückgeführt wird; vielmehr muß sie zunächst einfach »angeschaut«, als Sinngegebenheit »meditiert«, von anderen Gegebenheiten, etwa anderen Farben oder von den Tönen unterschieden und nach dem ihr innewohnenden Sinngehalt befragt werden. Noch deutlicher wird das, wo es sich um geistige Wesensgegebenheiten handelt. Das Wesen des Wortes »Gerechtigkeit« wird nicht dadurch erklärt, daß man auf die Existenz Gottes als den Grund für seine unabdingbare Gültigkeit zurückverweist. Sie ist ein Urphänomen, das es verdient, in seiner Sinnhaftigkeit genau betrachtet zu werden. Übrigens lassen gerade die sittlichen Werte, die »auf dem

---

[2]) Adolf Reinach, *Was ist Phänomenologie?* München 1951, 21. Vgl. auch D. v. Hildebrand, *Zeitliches im Licht des Ewigen*. Regensburg 1932, 321.

[3]) Vgl. Hedwig Conrad-Martius in ihrem Vorwort zu A. Reinach, a.a.O. 5; D. v. Hildebrand, a.a.O. 357.

[4]) H. Conrad-Martius, a.a.O. 6. [5]) D. v. Hildebrand, a.a.O. 368 u. 370.

[6]) A. Reinach, a.a.O. 51f. [7]) H. Conrad-Martius, a.a.O. 12.

Rücken« einer Antwort auf sittlich bedeutsame Werte entstehen, erkennen, daß ihr voller Sinn und die in ihnen liegenden Wesensgesetze keineswegs sich der unmittelbaren Anschauung entschleiern, daß etwa die Sinngegebenheit »Person« und »zwischenpersönliche Beziehungen« mitbedacht werden müssen, wenn der Wert der Gerechtigkeit schaubar werden soll.

Bei aller Fruchtbarkeit, ja Notwendigkeit der phänomenologischen Methode bleibt natürlich bestehen, daß die Philosophie sich mit ihr allein nicht begnügen darf, daß sie die von der Phänomenologie eingeklammerten Existenzfragen behandeln muß, daß man mit Hilfe metaphysischer Gedankengänge den Unabdingbarkeitscharakter des Anspruchs begründen muß, den z. B. die Gerechtigkeit an unsere Freiheit stellt, daß man das Verhältnis eines Wertes zum Urwert der absoluten Person untersuchen muß usw.

Aus diesen Gedankengängen wird klar, daß die phänomenologische Methode als solche keineswegs im Gegensatz zum Denken der klassischen griechischen oder der hochscholastischen Ethik steht[8]). Wohl aber richtet sie sich gegen jedes psychologistische Auflösen von Wesensgehalten und Wesensgesetzen in seelische Vorgänge und gegen eine Deduktionsmethode, die aus allgemeinsten Ideen more geometrico konkrete Wesensinhalte ableiten will, ohne immer und immer wieder der Wirklichkeit, in denen sich diese allgemeinen Ideen verwirklicht finden, nach ihren konkreten Sinngehalten zu befragen.

In unserem Zusammenhang interessiert nicht, wie etwa die Philosophie Husserls oder Schelers zur philosophia perennis steht[9]). Wichtig erscheint uns jedoch, daß die phänomenologische Methode im Einklang mit dem traditionellen Denken der christlichen Ethik und Moraltheologie letzterer gute Dienste zu leisten vermag. Wenn man es sehr vereinfacht sagen will: Die phänomenologische Methode rückt ein Teilstück des Erkenntnisweges, den die philosophia perennis geht, mehr ans Licht, ein Teilstück, das besonders in der Neuzeit zu wenig Beachtung fand. Wir wissen, daß alle Begriffsbildung und damit alles Urteilen und Schlußfolgern immer den simplex intuitus, das schlichte Wahrnehmen und die Einsicht in das unmittelbar dem Geist Gegebene zur Voraussetzung hat. Die phänomenologische Methode nun bewahrt uns davor, von der grundlegenden Intuition zu rasch zum ratiocinari, zu Begriffsbildung, Definition und Systembildung überzugehen, ehe die Wesensgehalte, die der schlichten Anschauung gegeben sind, in ihrem Sinn und den in ihnen waltenden Gesetzen aus-gefragt sind. Anders formuliert, ein vorschnelles ratiocinari erfaßt zwar Wahrheiten, jedoch nur das, was in der abstrahierenden Begriffsbildung erkannt wurde, nicht aber die Idee, das volle Wesenseidos, die mögliche Gehaltfülle, für welche die Definition die allgemeine Einordnung und spezifische Kennzeichnung, also die Grundstruktur und den Rahmen bietet. So kann die phänomenologische Methode verhindern, daß man »mit zu wenig Wirklichkeit philosophiert« und darum bei aller Erkenntnis grundlegender Wahrheiten und bei aller beachtlichen Denkleistung doch geistig verarmt.

Das alles erhält nun im Bereich der Ethik und Moraltheologie eine erhöhte Bedeutung. Gewiß sind auch hier klare Begriffe und ordnende Systematik unentbehrlich, wenn allgemeingültige Normen dargeboten werden sollen und wenn der Mensch in den Stand gesetzt werden soll, eine einzelne konkrete Lebenssituation in ihrer sittlichen Qualität und ihrem normierenden Charakter klug zu beurteilen. Hat aber die Ethik nicht nur ein Mosaik oder auch ein System geltender Normen zu bieten, sondern den menschlichen Seinsvollzug, die Verwirklichung dieser Normen durch die freie Stellungnahme des Menschen zu behandeln, dann ist es von eminenter Bedeutung, daß das Eidos, die ideale Wesensfülle der sittlichen bzw. der sittlich bedeutsamen Werte erschaut und erlebt werden, weil es allein so zu einer voll wirksamen Motivation unseres sittlichen Handelns kommt. Man braucht nur viele unserer traditionellen Handbücher der Moraltheologie mit dem Schrifttum D. v. Hildebrands oder mit dem des Moraltheologen Bernhard Häring, dem es gewiß nicht an Klarheit und Tiefe fehlt, zu vergleichen, um die Lebensbedeutung unserer Feststellung zu erkennen.

Was für die philosophische Ethik gilt, bedarf für die Moraltheologie nochmals einer beson-

---

[8]) »Die Phänomenologie . . . ist im Grunde nur die erkenntnistheoretisch prinzipiell begründete Form rein sachlicher intuitiver Wesensanalysen, wie sie von allen großen Philosophen geübt wurde, wenn sie auf ihre klassischen, der philosophia perennis angehörenden Einsichten stießen, handle es sich nun um die Entdeckung der Wesenserkenntnis bei Plato, des Unterschiedes von Substanz und Akzidens bei Aristoteles oder die Erkenntnis des «Cogito ergo sum» bei Descartes usw. Die Forderung, alle Begriffe durch Rückgang auf eine anschauliche Unterlage zu decken und auf jedem Seinsgebiet unbeschwert von Vorurteilen und unfundierten Voraussetzungen im anschaulichen Sachkontakt zu den Einsichten vorzudringen, die aus dem Wesen der betreffenden Inhalte fließen, setzt einerseits eine vorsichtige und durchdringende Analyse voraus . . ., wie den vollen Ernst in dem Streben nach Erfassen des eigentlichen Tatbestandes« (D. v. Hildebrand, *Zeitliches* 357).

[9]) Vgl. dazu Wilhelm Keilbach, *Einübung ins philosophische Denken*. München 1960, 78–84.

deren Bekräftigung. Ihre Motive stammen aus der übernatürlichen Offenbarung und führen in die Geheimnisse Gottes und der göttlichen Heilsratschlüsse hinein. Wie wichtig ist es, daß sie zum Sprechen und daß sie richtig und voll zum Sprechen kommen! Um ein Beispiel zu nennen: Die Offenbarungstatsache, daß Gott uns durch Christus als Kinder annimmt, ist ein Motiv von höchstem Gewicht für das religiös-sittliche Leben des Christen. Theologisch ist hier vielerlei zu leisten: Es muß diese Offenbarungstatsache als solche sauber erwiesen und in den Kosmos der Offenbarungswahrheiten richtig eingeordnet sein. Es muß der Sinn dieser Aussage präzisiert und gegen Irrtümer abgesichert werden. Endlich sind die daraus sich ergebenden sittlichen Forderungen klar zu formulieren. Das alles ist dem Moraltheologen wichtig. Das alles läßt jedoch den einzelnen Christen kalt, bringt ihn nicht zu religiös-sittlicher Aktivität, wenn ihm der Wertgehalt dieser Offenbarungswahrheit nicht ein-leuchtet und aufleuchtet.

Und hier ist der Platz der phänomenologischen Methode in der Moraltheologie. Sie hat in gediegener Wesensanalyse zunächst einmal das irdische Analogon, nämlich das natürliche Kindsein als Wert (und Wertnorm) voll zum Bewußtsein zu bringen. Dann wird sie aus der Gesamtschau der Offenbarungswahrheiten heraus die Grenzen dieser Analogie für die Offenbarungswahrheit unserer Gotteskindschaft abstecken und endlich wiederum im Licht der gesamten Frohen Botschaft mittels einer geduldigen, ehrfürchtigen Wesensanschauung die Sinnfülle und Sinntiefe der Gegebenheit »übernatürliche Gotteskindschaft« dem Blicke darzubieten suchen. Erst dann hat der Moraltheologe sein Werk getan, hat – soweit das unter der Voraussetzung der göttlichen Gnade überhaupt Menschensache und menschenmöglich ist – den Sinngehalt »Gotteskind« und seine motivierende Kraft für den christlichen Seinsvollzug erschlossen. Wer wollte leugnen, daß unsere Moraltheologie in dieser Richtung noch viel zu tun hat.

II. Das Verhältnis von sittlichem Wert und menschlicher Natur

Mit vollem Recht betont Hildebrand, daß die menschliche Natur den sittlichen Wert nicht zu erklären und zu begründen vermag, wenn man sie als bloße Faktizität und nur in ihrer immanenten Logik nimmt, »eine Betrachtungsweise, der wir in gewissen Theorien und Methoden der Psychiatrie begegnen« (228). Insofern befindet er sich im Einklang mit dem ethischen Denken der philosophia perennis. Nur wenn die menschliche Natur in ihrer Werthaftigkeit und in ihrer Hinordnung auf den Kosmos der Werte und letztlich auf Gott gesehen wird, kann das »secundum naturam« für die Begründung menschlicher Sittlichkeit relevant sein. Aber dann bleibt bei Hildebrand doch eine gewisse Unklarheit in seiner Sicht des Verhältnisses von sittlichem Wert und menschlicher Natur. Für ihn ist die Gerechtigkeit in sich sittlich gut, nicht weil sie secundum naturam ist. »Der Begriff des sittlichen Wertes ist für unser Erkennen das principium und das secundum naturam-Sein ist das principiatum» (226). Hildebrand will mit Recht nicht von einer neutralen Auffassung der menschlichen Natur ausgehen. »Wenn wir aber in unseren Begriff von den Beziehungen zu anderen Seienden ausdrücklich die Werte dieser Wirklichkeiten einbeziehen, wenn wir in dem Begriff der Übereinstimmung mit unserer Natur deutlich mitaussprechen, daß wir gerufen sind, die richtige Antwort auf diese Werte zu geben, dann können wir die Antworten wirklich als secundum naturam bezeichnen« (228f.). Soweit so gut; doch hören wir weiter: »Aber das ist offenbar nur möglich, wenn wir schon ihre sittliche Gutheit erfaßt haben. In der richtigen Weise auf Gott und unseren Nächsten antworten ist gut, nicht weil es unserer Natur entspricht, sondern weil es Gottes unendlicher Gutheit oder der Würde des menschlichen Wesens gebührt« (229).

Hier scheint zweierlei nicht klar genug auseinandergehalten zu sein. Es ist zunächst klar und wird von Hildebrand auch keineswegs bestritten, daß der sittliche Wert einer Handlung durch den beantworteten sittlich bedeutsamen Wert begründet wird. Der Wert der Mitmenschen, bzw. der menschlichen Gemeinschaft ist die ratio, warum eine gerechte Handlungsweise sittlich gut ist.

Aber darum geht es hier nicht mehr, sondern um die Bedeutung der menschlichen Natur für das Erkennen des sittlichen Wertes. Und hier kann man nicht mit Hildebrand sagen, daß für unser Erkennen die Konformität mit der menschlichen Natur das principiatum und der Begriff des sittlichen Wertes das principium sei. Den Begriff des sittlichen Wertes im allgemeinen und den Begriff z. B. der Gerechtigkeit im besonderen schauen wir nicht in einem frei schwebenden Kosmos der Werte, wir entnehmen ihn auch nicht unmittelbar aus den Gedanken Gottes, schon gar nicht als Philosophen, und auch als Theologen nur, wenn die vom Begriff der Gerechtigkeit vorauszusetzenden Sachverhalte als in den Gedanken Gottes mitgedacht mitentnommen werden. Wäre es so wie Hildebrand meint, dann hätte die menschliche Natur und ihr Verhalten an dem ihr vorgegebenen, für sie gleichsam frei schwebenden Wert der Gerechtigkeit teil; dieses platonisierende Mißverständnis scheint uns Hildebrand in seinen Ausführungen nicht entschieden ge-

nug auszuschließen[10]). Die sittlichen Werte sind keine universalia ante rem; sie sind auch als universalia in re nicht unmittelbar und auf den ersten Blick schaubar, sondern verlangen die Wesenserfassung der sie begründenden sittlich bedeutsamen Sach- und Wertverhalte, um uns einzuleuchten.

Mit Hildebrand wird man davon ausgehen, daß der Wert Gottes und des Mitmenschen in sich ruht und völlig unabhängig ist von der Natur des darauf antwortenden Menschen. Die sittliche Bedeutsamkeit dieses Wertes und damit der sittliche Wert der darauf bezüglichen Antwort ist jedoch ohne die Erkenntnis der Konformität der darauf bezüglichen Wertantwort mit unserer (werthaft und in den Wertkosmos eingeordnet geschauten) Natur nicht erkennbar. Ein Akt der Liebe ist zunächst wertvoll und in sich schön als Antwort auf den Wert der geliebten Person. Als sittlicher Wert in seiner Eigenart und seiner unabdingbaren Verpflichtung wird er jedoch erst erkennbar, wenn er als unserer Natur zukommend, von ihr gefordert erkannt wird. Das »secundum naturam« ist also die Quelle der Erkenntnis, daß ein bestimmter Objektwert für uns sittliche Bedeutsamkeit erlangt; und das deshalb, weil die Struktur unserer Natur so ist, daß sie (letztlich Gott gegenüber) uns zur Erfüllung aufgegeben ist, und weil diese Erfüllung nur durch die rechte Antwort auf die vorgegebene (Wert-) Wirklichkeit erfolgen kann. So ist das secundum naturam (zusammen mit der unserem Erkennen vorgegebenen Werthaftigkeit des sittlich bedeutsamen Objekts) das principium und der sittliche Wert im allgemeinen wie im besonderen das principiatum. Das gilt zunächst sicher in dem von Hildebrand behaupteten Zusammenhang, nämlich für unser Erkennen. Das scheint uns jedoch auch in der Ordnung des Seins zu gelten. Menschlich gesprochen ist auch für das Denken Gottes unabdingbare Voraussetzung dafür, daß der Wert Gerechtigkeit gedacht werden kann, das Wesen, der Wert und die Wesensbezüge von Personen. Ohne diese Voraussetzung fehlt dem Begriff der Gerechtigkeit sein Sinngehalt. Er ist als qualitativer Wert nur innerlich möglich und erst recht nur erkennbar, wenn die zugrundeliegenden ontischen Werte in ihrem Sinn gegeben sind und von dem erfaßt sind, der den Wert der Gerechtigkeit erkennt. Hildebrands Satz »Unser Verständnis für die sittliche Gutheit ist also in keiner Weise von der Analyse der menschlichen Natur abhängig« (225) halten wir nicht für zutreffend. Man kann die Gefahr eines platonisierenden Mißverständnisses an dieser Stelle eben nicht ausschließen, wenn man die Frage nach der Begründung der sittlichen Bedeutsamkeit von Objektwerten offen läßt. Hildebrand hat das aus intellektueller Redlichkeit getan. Aber damit mußte er da, wo es eigentlich um das Herzstück seiner Ethik geht, ein Vakuum belassen. Solange es nicht aufgefüllt wird, bleibt zum mindesten die Unabdingbarkeit der ethischen Forderung in der Schwebe und kann die Gefahr eines platonisierenden Mißverständnisses nicht gebannt werden.

III. Zum Problem einer philosophischen »Christlichen Ethik«

Hildebrand will in seiner »Christlichen Ethik« den Bereich der Philosophie nicht verlassen, obwohl er Denkinhalte mit heranzieht, die er der Heiligen Schrift, der Liturgie und dem Leben der Heiligen entnommen hat[11]). Alles dies gehört ja zu den data, die unserer Erfahrung zugänglich sind. Er will als Ethiker den Sinn, das Wesen einer durch Offenbarungsgehalte motivierten Sittlichkeit verständlich machen, soweit diese unserer Vernunft zugänglich sind. »Wir müssen darum nach dem Wesen der Güter fragen, die diese Sittlichkeit motivieren . . . Aber die Ethik fragt hier nicht nach der Wahrheit der Offenbarung und beruft sich nicht auf die geoffenbarten Wahrheiten als Beweisgründe«[12]). Unsere Frage ist demgegenüber: Handelt es sich hier noch um Philosophie bzw. Ethik?

Gehen wir zunächst von dem aus, was keinem Zweifel unterliegen dürfte. Es gibt eine christliche Ethik im Sinn der »philosophischen Ethik eines Christen«. Wodurch ist diese gekennzeichnet? Grundsätzlich dadurch, daß hier reine Philosophie vorliegt; aus philosophisch ausfindig zu machenden und auszuschöpfenden Erkenntnisquellen werden mit philosophischen Mitteln Erkenntnisse gewonnen und systematisch verarbeitet.

Derjenige, der hier philosophiert, ist aber Christ. Das bedeutet negativ, daß die für ihn unbezweifelbaren Offenbarungsinhalte ein negatives Kriterium für alle seine philosophischen Erkenntnisse darstellen. Widerspricht eine philosophisch gewonnene Erkenntnis einer Offenba-

[10]) Beispiele: »Die Einsicht in die Gutheit der Gerechtigkeit macht uns offenbar, daß der Mensch bestimmt ist, an dieser Gutheit teilzunehmen« (226). »Es ist ein Merkmal für die Würde unserer Natur, daß sie gerufen ist, an einem so erhabenen Gut wie die Gerechtigkeit teilzunehmen, indem wir gerecht werden und gerecht handeln« (226). Uns scheint: Indem wir unserer menschlichen Natur gemäß handeln, kann uns erst der Wert der Gerechtigkeit sichtbar werden.

[11]) D. v. Hildebrand, *Christliche Ethik*, 12,328f. usw.

[12]) a.a.O. D. v. Hildebrand, 33f.

rungswahrheit, so bleibt sie für ihn und von ihm grundsatzlich in Frage gestellt. Das darf ihn aber nicht daran hindern, um seiner inneren Wahrhaftigkeit willen seine philosophische Argumentation weiterhin ernstzunehmen, solange er nicht ihre Unhaltbarkeit erkennt. Er tragt dann in dieser Spannung zwischen zwei vorlaufig nicht vereinbaren Erkenntnissen eben die Last einer »Glaubensschwierigkeit«, ohne dem eigentlichen, sündhaften Glaubenszweifel stattzugeben, d. h. seine Zustimmung zu der von Gottes Autoritat verbürgten Glaubenswahrheit in Schwebe zu lassen.

Positiv kann man sagen, daß die Annahme der übernaturlichen Offenbarungsgehalte die vorphilosophische Gedankenwelt eines Christen stark beeinflussen wird. Sie wird ihm Impulse geben, seine philosophische Aufmerksamkeit auf bestimmte data seines Bewußtseins zu richten, die er sonst bei seinem Philosophieren nicht beachtet hatte. Freilich wird er dann nur philosophisch Verifizierbares als Gegenstand bzw. Ergebnis seiner philosophischen Bemühungen zulassen.

Über all das geht Hildebrand hinaus. Er will den Gesamtbestand der data unserer sittlichen Erfahrung untersuchen und dazu gehören alle sittlichen Wertantworten auf spezifisch christliche d. h. übernaturlich geoffenbarte Motive. In philosophischer, genauer, in phänomenologischer Denkbemühung wird nun der Sinngehalt dieser Objekt- und Motivwelt unserer sittlichen Stellungnahmen erforscht und wird festgestellt, welche Wertantworten unsererseits von diesen Objektwerten gefordert werden, bzw. ob und wie weit unsere tatsachlichen Wertantworten ihren sittlich bedeutsamen Gegenständen angemessen sind. Der Philosoph Hildebrand beschränkt sich demnach darauf, die in unserer sittlichen Erfahrung vorfindbaren Objektwerte auf ihren Sinngehalt hin zu untersuchen und die ihnen entsprechenden sittlichen Wertantworten erschöpfend deutlich zu machen. Wir versuchen, das durch ein Beispiel zu erklären. Wenn die heilige Elisabeth die Wunden eines verkommenen Landstreichers pflegt und sogar küßt, so mag nach einer so verstandenen christlichen Philosophie im Licht der naturlichen Vernunft sichtbar werden, daß ein solches Verhalten sinnvoll, menschenwürdig, ja bewunderswert ist, soferne es motiviert ist durch den Gedanken an die Solidarität zwischen Christus und dem Landstreicher. Dieser Gedanke stammt aus dem Neuen Testament: »Was ihr auch nur einem von meinen geringsten Brüdern getan habt, habt ihr mir getan« (Mt 25,40). Ob Christus das gesagt hat und ob diese Aussage wahr ist, das hat der Christ, insofern er Philosoph und nicht Theologe ist, nicht zu untersuchen. Es genügt ihm, daß er den Sinn und den Wert einer solchen Solidarität erfaßt. Er stellt dann fest, daß das heroische Verhalten der Christin Elisabeth eine diesem Sinngehalt vollkommen entsprechende Antwort und deshalb einen hohen sittlichen Wert darstellt.

Wir glauben, daß sich diese Auffassung von der Aufgabe einer christlichen philosophischen Ethik nicht halten läßt. Der sittliche Wert entsteht nach Hildebrand nur da, wo eine angemessene Antwort auf einen sittlich bedeutsamen Sachverhaltswert gegeben wird. Für die Begründung der Ethik im allgemeinen und für die Wertbestimmung eines ethischen Aktes im besonderen ist es deshalb nicht ausreichend, daß der als sittlich bedeutsam anerkannte Objektwert in seinem Sinngehalt erkannt wird. Das bloß Denkbare, und sei es noch so großartig und schön, begründet keine Ethik. Es muß sich vielmehr um wirkliche Sachverhalte handeln, wenn es sittlich gut sein soll, auf den uns im Bewußtsein gegenwartigen Gegenstand eine Antwort zu geben, die den Einsatz und die Hingabe der handelnden Person in sich schließt. Eine nur als möglich gedachte und in ihrer ergreifenden, rührenden Schönheit ausgekostete Solidarität Christi mit dem Landstreicher als bloßer Sinngehalt fordert nicht, ja erlaubt nicht einmal eine solche Hingabe persönlicher Würde und eine solche Gefährdung der eigenen Gesundheit wie sie mit dem Küssen der Wunden des Landstreichers verbunden sind. Hier zeigt sich eben die Grenze und die Gefahr einer isolierten Phänomenologie. Wilhelm Keilbach sagt mit Recht: »Wir möchten hier, aufs Grundsatzliche gesehen, feststellen, daß die Phänomenologie, wie groß ihre Verdienste auch sein mögen, immer nur der Sinnfrage nachgeht, daß aber darüber hinaus die Wahrheitsfrage zu stellen bleibt, die Frage, ob und wieweit der von der Phänomenologie aufgezeigte Sinn in der Natur des Menschen und der Dinge tatsächlich begründet ist«[13]).

Was ergibt sich daraus für die Frage der Möglichkeit einer philosophischen christlichen Ethik?

1. In allen Fällen, in denen es sich um data handelt, die supernaturalia quoad modum sind, kann nicht nur die Sinnfrage, sondern auch die Wahrheitsfrage philosophico modo beantwortet werden. Soweit sich eine christliche Ethik darauf beschränkt, ist sie als philosophische Ethik eines Christen, der für sein philosophisches Denken wertvollste Hinweise und Impulse aus der Offenbarung empfangt, durchaus am Platze. Eine solche philosophische Ethik wird an Reichtum der Einsichten und Feinsichten jeder anderen überlegen sein, die dieser vor-philosophischen Impulse der Offenbarungsinhalte entbehrt. Es kann dann aber nicht davon die Rede sein, daß

[13]) Wilhelm Keilbach, a.a.O. 84.

die gesamte Sittlichkeit eines christlichen Heiligen Gegenstand einer solchen philosophischen Ethik sei; denn diese wird auch durch Offenbarungsgehalte motiviert, die ihrer Substanz nach übernatürlich sind.

2. Wo supernaturalia quoad substantiam als Gegenstände und Motive christlichen Verhaltens im Spiele sind, wo und soweit also zum Beispiel das liebende Verhalten eines Christen durch sein Wissen um die Heiligste Dreifaltigkeit und das corpus Christi mysticum motiviert ist, verliert eine philosophische Ethik ihre wissenschaftliche Legitimation, darüber ethische Urteile zu fällen oder ethische Forderungen zu erheben. Natürlich kann sie feststellen, daß ein darauf antwortendes Verhalten sinnvoll ist, uns ergreift und erfreut, aber das bleibt ein philosophisches Glasperlenspiel ohne den Ernst, mit dem eine Wirklichkeit uns ein bestimmtes Verhalten abfordert. Anstelle philosophischer Ethik träte hier der vielleicht schöne und geistvolle Traum eines ethischen Ästhetizismus oder eben eine heimliche Moraltheologie.

3. Eine christliche Ethik, die offen zugibt, daß ihr letztlich ein moraltheologisches Fundament zugrundeliegt, kann durchaus wertvoll und nützlich sein. Sie setzt die Erfüllung der spezifisch moraltheologischen Aufgaben voraus, welche die Wahrheiten aus der übernatürlichen Offenbarung möglichst klar herauszuheben und in eine wissenschaftliche Ordnung zu bringen sucht. Eine solche christliche Ethik würde sich dann damit begnügen, die faszinierende Sinnfülle der Offenbarungsgehalte in ihrer motivierenden Kraft einsichtig zu machen und damit der Wertantwort des Christen wichtige Hinweise und zugleich die Möglichkeit innerster Anteilnahme und eines radikalen persönlichen Einsatzes zu geben. Wie sehr wir derartiges nötig haben, glauben wir oben gezeigt zu haben, als von der Bedeutung der phänomenologischen Methode für christliche Ethik und Moraltheologie die Rede war. Aber die intellektuelle Redlichkeit fordert die Feststellung, daß bei einer solchen Erörterung der Sinnfragen Wahrheiten vorausgesetzt werden, die philosophisch nicht mehr ausgemacht werden können. Die fides quaerens intellectum ist hier am Werke.

Es möge in diesem Referat genügen, daß auf die obigen drei Fragen etwas ausführlicher eingegangen wurde, gerade weil dadurch der hohe, anregende Wert des vorliegenden Werkes besonders sichtbar wurde. Noch mancherlei in dem Buche Hildebrands lohnte eine ausführliche Besprechung. Wir möchten uns darauf beschränken, einiges noch rasch anzudeuten.

1. Manchmal erscheint uns die Terminologie Hildebrands nicht günstig, weil sie Mißverständnisse oder doch unzulässige Gewichtsverschiebungen zu wenig ausschließt. Das gilt zum Beispiel von dem in dem phänomenologisch wertvollen 25. Kapitel behandelten Begriff »affektive Antwort«, die erst durch eine hinzukommende Sanktion ihre sittliche Qualität erhalten soll. Liegt nicht im Begriff der Antwort die personale, also freie Stellungnahme? So lange dies nicht gegeben ist, handelt es sich um Reaktion, aber nicht um Antwort. Auch erweckt der Terminus Sanktion in diesem Zusammenhang zu sehr den Eindruck des von außen Hinzukommenden, während es in Wirklichkeit ja so ist, daß die affektive Antwort desto mehr affektive Antwort ist, je mehr der »Kern« der Person im Bewußtsein der Werthaftigkeit und sittlichen Bedeutsamkeit des Objektes in diese Antwort eingeht. – Auch daß im 27. Kapitel das Wollen den Handlungen zugeordnet und von den sanktionierten affektiven Antworten abgehoben wird, erscheint uns terminologisch nicht glücklich. Nirgends ist Wollen und besonders die sittliche Stellungnahme so rein verwirklicht als in den voll verantworteten affektiven Antworten.

2. Hildebrand bringt mit Recht den Unterschied von ontischen und qualitativen Werten. Indem aber praktisch bei den letzteren nur von den sittlichen Werten die Rede ist, kommt eine gewisse Schiefheit in die Unterscheidung; denn nicht alles, was von den sittlichen Werten gilt, darf auch von den übrigen qualitativen Werten behauptet werden.

3. Ein Mangel, der mit dem problematischen Hildebrandschen Begriff der christlichen Ethik zusammenhängt, scheint uns zu sein, daß der religiöse Charakter christlicher Sittlichkeit zu wenig herausgehoben wird. Der Grund dafür liegt wohl darin, daß in diesem Werk das Ethische zu sehr als Teilhabe an allgemein gültigen Werten, letztlich an dem der sittlichen Gutheit gesehen wird. Die bei Hildebrand immer wieder leise durchklingende platonisierende Tendenz ist eben der Beachtung des dialogisch-responsorischen Charakters des Sittlichen im Christentum nicht günstig, so fein empfindend sonst gerade dieser Autor für die religiöse Sphäre ist.

Mögen diese kritischen Bemerkungen dazu anregen, sich intensiv mit dem bedeutsamen Worte Hildebrands zu beschäftigen und dessen Gedanken selbständig weiterzudenken! Das ist ja die Form des Dankes, die allein einem so sachlich-selbstlosen und anregenden Denker entspricht.

De Ecclesia

Von Heinrich Fries, München

Es ist zwar fast schon ein Gemeinplatz aber trotzdem wahr, zu sagen, daß das theologische Thema der Stunde Kirche heißt. Die Literatur zu diesem Thema selbst und zu Fragen, die mit ihm in engerer oder weiterer Beziehung stehen – welche sind es nicht? – ist kaum mehr zu übersehen. In dem der Ekklesiologie gewidmeten Band der Katholischen Dogmatik von M. Schmaus (III, 1 1958) ist das Wichtigste verzeichnet. Das bedeutende Werk von H. Schauf über die Ekklesiologie Schraders wurde hier bereits besprochen (MThZ 1959, 303), ebenso die gründliche und verdienstvolle Arbeit von W. Bartz zur Ekklesiologie Scheebens: Die lehrende Kirche (MThZ 1960, 70). Im folgenden seien einige inzwischen erschienene Werke kurz angezeigt.

Felix Malmberg hat unter dem Titel *Im Leib – ein Geist*, Vom Mysterium der Kirche (Verlag Herder, Freiburg-Basel-Wien 1960, 342 S., DM 24,80) keine vollständige Ekklesiologie, sondern Reflexionen über einige ekklesiologische Fragen geboten, die um die Themen: Der Leib, der Geist, die Einheit der Kirche gruppiert sind und sie nach der geschichtlichen wie nach der systematisch-spekulativen Seite zu vertiefen und zu erhellen suchen. Dabei geht es dem Verfasser nicht um kontroverstheologische Auseinandersetzungen, sondern um einen Beitrag innerhalb der katholischen Theologie selbst (was nicht ausschließt, sondern gerade bewirkt, daß eine solche Besinnung der kontroverstheologischen Arbeit zugutekommt). In der Enzyklika Mystici Corporis erblickt Malmberg zu Recht einen Meilenstein in der Reflexion der Kirche über sich selbst und ihr Wesen. Deshalb schließt er sich sehr eng an dieses wichtige Zeugnis an und macht es ständig zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen – nicht ohne dabei ausdrücklich zu bemerken, daß er trotz der Bedeutung der Enzykliken sich mit der heute hochgespielten These von der Unfehlbarkeit des ordentlichen Lehramtes des Papstes nicht befreunden kann.

Im ersten Teil seiner Arbeit reflektiert der Verfasser über die Leiblichkeit der Kirche – gegenüber ihren »Verächtern« in Vergangenheit und Gegenwart oder gegenüber den Theologen, die der Leiblichkeit der Kirche nicht genügend gerecht werden. Ob man dazu allerdings Congar rechnen darf, scheint höchst zweifelhaft, zumal wenn man das Gesamtwerk dieses Theologen würdigt. In der bibeltheologischen Erklärung der Kirche als Leib Christi wird das Gegenüber- und das Innesein des Hauptes Christi gut herausgearbeitet.

Der zweite Teil des Buches ist einer Fragestellung gewidmet, die trotz vieler Worte und Ansätze theologisch noch nicht genügend durchdrungen ist: es ist das Verhältnis von Pneumatologie und Ekklesiologie. Der Geist als Seele und Lebensprinzip der Kirche. (Diesem Thema gilt auch das neueste Werk von S. Tromp, der dritte Band seiner Ekklesiologie: Corpus Christi quod est ecclesia. De Spiritu Christi Anima (Rom 1960). Malmberg selbst gewinnt dazu wichtige Aspekte, indem er das Wirken des Hl. Geistes beim historischen Christus und nach der Verherrlichung des Sohnes untersucht – und dazu in sehr ausführlichen Darlegungen das Zeugnis der Schrift, »die Stimme des Geistes in seiner Schrift« abhört, besonders das vieldiskutierte Verhältnis der paulinischen Aussagen über Christus und das Pneuma (2 Kor 3,17), die Malmberg im Sinn einer Identität interpretiert »nicht trotz, sondern wegen des jedem der beiden eigenen und distinkten Personseins« (155). Die Identität liegt für Malmberg nicht nur in einer Einheit des Wirkens, diese ist vielmehr selbst Ausdruck der trinitarisch begründeten Wesensgleichheit. Von einer Geistsendung am Kreuz zu sprechen und sie mit dem Wort in Zusammenhang zu bringen: »Er gab den Geist auf« (Jo 19,30) – ist indes keine exegetische Aussage, sondern Allegorie, die allerdings bei den Vätern und auch in der Liturgie sowie in manchen dogmatischen Traktaten sehr beliebt ist. Gerade auch innerhalb dieser pneumatologischen Untersuchung ist es dem Verfasser ein Anliegen, die Leiblichkeit als Wesenselement der Kirche in aller Kraft zu betonen gegenüber einer Spiritualisierung und einer darin gründenden Erweiterung des Kirchenbegriffs auf das Unsichtbare und Gnadenhafte. Von hier aus macht Malmberg etwa auf die Unterschiede aufmerksam, die zwischen der Enzyklika Mystici Corporis liegen und der noch nicht genügend differenzierten Ekklesiologie des Thomas von Aquin und des von ihm vorgelegten Begriffs von der Kirche als dem Leib Christi.

Die Einheit der Kirche – der dritte Fragekreis, ist für Malmberg Gegenstand einer intensiven, an Scheeben erinnernden Spekulation. Er sieht das Fundament der Einheit in der Inkarnation. Auf Grund der Menschwerdung ist die Kirche in Christus und Christus in der Kirche: Er ist in uns in der Weise des Hauptes, wird sind in ihm in der Weise des Leibes. Die Einheit der Kirche wird in der Verherrlichung vollendet. In der Einheit der Kirche mit Christus ist die Einheit der Glieder des Leibes der Kirche mit eingeschlossen. Von ihr aus beantwortet sich auch die Frage nach der Gnade des vom Haupt verschiedenen Leibes der Kirche und das Problem der Kirche der Sünder, der sündigen Kirche. Es wird so gesehen und gelöst: Nicht die Kirche ist sündig,

sondern die Glieder der Kirche sind sündig, aber nicht, insofern sie Glieder der Kirche sind. Die Sünde ist deshalb kein kirchenbildendes Element, sie gehört jedenfalls nicht zur Definition der Kirche (299). In der Vollendung erst gibt es die Identität von Menschsein und Gliedsein, weil hier die Kirche alles sein wird in ihren Gliedern, da Christus alles sein wird in ihren Gliedern – und der Vater alles in allem. Ob man das allerdings sagen kann, ist eine Frage der Terminologie.

Malmbergs Buch – wir wiederholen – ist keine umfassende Ekklesiologie, aber hebt aus ihr mit Scharfsinn und Gelehrsamkeit einige entscheidende Perspektiven und Probleme hervor und behandelt sie präzis und gründlich und leistet so einen wertvollen Beitrag zu ihr. Die Übersetzung des Buches ins Deutsche ist dankenswert. Man versteht allerdings nicht, warum nicht alles übersetzt wurde, also auch die französischen Texte in den Anmerkungen. Ausdrücke wie »prachtvoll«, »wunderschön«, »sonnenklar«, »nichtsdestotrotz« u.a. scheinen allerdings nicht angemessen.

Ein ganz anderes Buch, »das einen schriftstellerischen Charakter hat und weder eine Untersuchung ist noch die Forschung fördern will« (10) ist Bernhard Hanssl e r s *Das Gottesvolk der Kirche* (Patmos-Verlag, Düsseldorf 1960, 192 S., DM 14,50). Es ist das Werk des geistlichen Direktors am Zentralkomitee der deutschen Katholiken, der zugleich Leiter des Cusanuswerkes ist. Von diesem Aufgabenkreis aus sind weitgehend Thematik und Absicht des Buches bestimmt. Es will einen Aufriß geben von der Lehre der Kirche mit besonderer Berücksichtigung des Laienraums (186) und damit der Aktionsmöglichkeiten des Gottesvolkes in der Welt – überhaupt und hier und heute.

Die dafür maßgebende Leitidee von der Kirche erblickt Hanssler nicht so sehr in der Kirche als dem mystischen Leib Christi als vielmehr in der Kirche als dem Gottesvolk des Neuen Bundes. Er erarbeitet diese Vorstellung mit einer intimen und bestens fundierten Kenntnis der Schrift – insofern ist sein Buch auch theologisch von erheblichem Gewicht. Das Verhältnis der Kirche zu Christus, das in vielen Weisen auszusprechen ist, wird von Hanssler, der damit eine Formel des späten Möhler aufnimmt (49), bestimmt als die »gegenwärtige Autorität Christi«. In der Kirche wird die Vollmacht und der Anspruch Christi auf die Welt geltend gemacht. Darin gründet ihr Weltbezug, daraus erwachsen ihre Funktionen und die vielfältigen Weisen ihres Wirkens. In brillanter Sprache und bestechenden Formulierungen, die an nicht wenigen Stellen auf eine bessere innerkirchliche Sprachregelung drängen (Laienapostolat, Laienpriestertum), wird gerade dieser Aspekt der Kirche: die Repräsentation der Autorität Christi, die Kirche als Statthalterin der Christusherrschaft entfaltet und nach seinen Konsequenzen für die Struktur der Kirche selbst und ihres Bezugs zur Welt und ihrer Bereiche entwickelt. In diesem Zusammenhang wird außerordentlich intensiv für die kirchlichen Organisationen und Verbände plädiert: Verzicht auf Organisation bedeutet Verzicht auf Aktion und damit auf Wirkung (121) – eine These, die theologisch nicht zu halten ist, sondern zu sehr »ad hoc« formuliert wurde.

Von seiner Fragestellung und seinem Ausgangspunkt aus ist dieses Buch insofern besonders akzentuiert, als es einen Aspekt der Kirche, von dem der Verfasser meint, er würde heute zu wenig bedacht und realisiert, zur Entfaltung bringt. Insofern ist es auch ein dialektisch gemeintes Buch. Andere Aspekte der Kirche können und wollen dabei nicht ausgeschlossen sein –, niemand würde wohl diesem Satz spontaner zustimmen als der Verfasser selbst.

In diesem Buch finden sich nicht wenige Formulierungen, die zum Widerspruch reizen – aber vermutlich ist diese Wirkung gar nicht unbeabsichtigt. Was Hanssler zur Frage der Spaltung der Kirche sagt, ist ein solches Beispiel. »Die Spaltung ist Sünde, seit die Welt steht, hat man nicht gehört, daß Sünden durch Gespräche aus der Welt geschafft worden seien. Sie werden es nur durch Buße« (71). Hier sind die Dinge zu sehr vereinfacht: man kann die Situation der gespaltenen Christenheit heute nicht generell mit Sünde bezeichnen oder meinen, damit ihre Gegebenheit erschöpfend charakterisiert zu haben. Anderseits glaubt kein Mensch, daß Gespräche das einzige Mittel zur Einheit seien, daß sie gar von der Buße – in der ganzen Christenheit – dispensieren. Aber wie soll der Anfang gemacht werden, wenn nicht durch ein Gespräch, wenn es die notwendigen Voraussetzungen hat? Natürlich gibt das auch Hanssler zu. »Mit alledem ist nichts gesagt gegen Unionsgespräche« – aber er möchte diesen Satz nicht aussprechen, ohne nicht zuvor provoziert zu haben.

Eine ganz andere Welt begegnet uns in Rudolf H e r n e g g e r s Buch *Ideologie und Glaube*. Volkskirche oder Kirche der Glaubenden? (Glock und Lutz, Nürnberg 1959, 601 S. DM 19,80).

Worum es dem Verfasser geht, wird aus diesem Titel nicht ganz klar, sondern zeigt sich erst im Lauf der Darstellung. Es geht um einen neuen Entwurf von Kirche, der den durch die heute viel berufene »konstantinische Ära« geprägten Status ablöst: den der Massen-, Traditions-Volks- und Volkstumskirche, in der das Christsein keine persönliche Entscheidung ist, sondern kollektiv und traditionsgemäß vollzogen wird und in dem das Amt, die Funktion und die Hierarchie der Kirche infolge der Identifizierung von Kirche und Welt völlig weltliche Struk-

turen und Formen angenommen haben als Machtkirche, die durch Unterdrückung herrschen will. Darauf bezieht sich die vom Verfasser so genannte Ideologie und Ideologienkritik.

Man kann durchaus zugeben, daß der Verfasser von einem echten und berechtigten Anliegen getrieben ist: nämlich angesichts der heute veränderten Situation die personale Entscheidung der Glaubigen zu wecken und diese durch keine falschen Sicherungen, Beruhigungen oder Selbstverständlichkeiten zu ersetzen. Aber damit rennt der Verfasser offene Türen ein.

Sein Anliegen wird indes dadurch um die Wirkung gebracht, daß er es in einer ebenso unglücklichen wie unzulänglichen Weise vertritt. Er verfällt einer terrible simplification, sowohl in seiner exegetischen Besinnung, wie in seinen geschichtlichen Analysen und in seiner Diagnose der Gegenwart. Er denkt nur nach dem Schema Schwarz-Weiß, Hell-Dunkel. Damit verfällt der Verfasser selbst in eine »Ideologie«, die theologisch unhaltbar ist. Dafür einige Beispiele:

Es ist exegetisch unzulänglich – obwohl dem Verfasser eine beachtliche bibeltheologische Kenntnis zu bescheinigen ist –, die ganze Botschaft des NT auf die eschatologisch verstandene Botschaft vom Reich Gottes zu beschranken und dies als einzige Grundlage für die Lehre von der Kirche zu machen. Es ist ungerecht, die Kirche der konstantinischen Ära und des Mittelalters en bloc in der Weise zu disqualifizieren, daß sie als Volkskirche von keinem eigentlichen Glauben bestimmt gewesen sei, sondern von der »Orthodoxie«, als ob es – auch und gerade im NT – einen Glauben ohne Inhalt und Gegenstand gäbe. Und welch eine Logik besteht etwa in der These, daß, weil die Kirche Volkskirche wurde, der christliche Glaube zu einem Bestand des Volkstums, des Brauchtums der Tradition wurde und damit um seine Eigentlichkeit gebracht worden sei. Es ist christologisch und ekklesiologisch falsch – es widerspricht dem Ereignis und den Konsequenzen der Inkarnation sowie der Verherrlichung des Herrn –, die Kirche nur in der Gestalt der Passivität und der Entweltlichung, der Einflußlosigkeit, der Wehrlosigkeit zu sehen und jeden Versuch der Gestaltung der Welt aus dem Glauben als Sündenfall zu brandmarken und dagegen die Tatsache der Leidensgestalt der Kirche zu stellen. Eine solche Auffassung führt dazu, die Kirche ins Ghetto zu drängen und zur Sekte zu machen, ihr eine Spiritualität aufzuerlegen, die ausschließlich vom Dualismus zur Welt geprägt ist, wobei der »Welt«begriff reichlich undifferenziert verwendet wird. Das zeigt sich nicht nur in der Bestimmung des Staates als »Organ der gestörten Schöpfungsordnung«, sondern auch etwa in den Reflexionen über Glauben und Religion, wobei der Glaube als Überwindung jeder Religion verstanden wird, als ob zu dieser – an sich richtigen – Perspektive nicht noch andere wesentliche Perspektiven genommen werden müßten.

Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß der Verfasser immer wieder eine Position schafft oder Alternativen errichtet, um dagegen kräftig zu Felde zu ziehen. Dabei merkt er nicht, in wie weitem Maße diese Positionen seine eigene Ideologie sind und wie sehr seine Kritik, die aus Glauben und Engagement kommen will, in ihrer Schärfe, Einseitigkeit und Ungerechtigkeit die Züge dessen trägt, der dafür dankt, daß er nicht ist wie die übrigen Menschen.

Es ist schade, daß dadurch ein berechtigtes Anliegen um seine wahre Darstellung und Geltendmachung sowie um seine Wirkung gebracht ist.

Das Buch »*Credo Ecclesiam*« von Max Lackmann (Verlag Styria, Graz 1960, 616 S., DM 35,–) ist das Werk eines evangelischen Theologen, der allerdings gleich zu Beginn erklärt: »Ich vollziehe als Amtsträger der evangelischen Kirche eine Entscheidung gegen den offiziellen und organisierten Protestantismus«. Von diesem Ansatz aus ist dieses Buch, das den Untertitel trägt: Evangelisches Bekenntnis gegen den Protestantismus eine Bekenntnisschrift, in der Lackmann in der bislang größten Entschiedenheit und Klarheit seine Position beschreibt: Es geht ihm um die Überwindung des Protestantismus in seiner heutigen Form, um die Integration der Sendung des evangelischen Christentums, um die Rückführung in die Gemeinschaft der katholischen Kirche als der Kirche des Neuen Testaments mit dem Bischofs- und Petrusamt, der römisch-katholischen Mutterkirche. Durch den von Lackmann proklamierten Vorgang der korporativen Eingliederung evangelischer Gemeinschaften soll die katholische Kirche selbst katholischer werden. Deshalb muß ein Plan wie dieser auch Gegenstand der Überlegung innerhalb der katholischen Kirche sein. Das gilt auch dann, wenn die Gruppe derer, für die Lackmann spricht, keineswegs repräsentativ ist, sondern nur eine äußerst geringe Minderheit darstellt, die durch Lackmanns Trennung vom Kreis der »Sammlung« noch mehr reduziert ist.

Lackmann charakterisiert den Protestantismus, den es zu verlassen gilt, durch folgende Phänomene: Aus Korrekturen werden absolute Prinzipien gemacht – Die These vom alleinwirksamen Gott führt zur Nihilisierung des Geschöpflichen – Das zu Anfang der Reformation abgelehnte Antikatholische wird zum Strukturelement des Protestantismus – Das bei Luther sich findende Wort »mein Evangelium« wird insofern zu einem generellen hermeneutischen Prinzip des Protestantismus, als das Credo der Kirche um seine bestimmende Dimension gebracht wird. Der Protestantismus als organisierte Kirche, aus der Not geboren – Not kann Recht brechen, aber nicht Recht schaffen – ist keine für den evangelischen angemessene Woh-

nung mehr, weil in ihm entscheidende kirchliche Elemente: Amt, Sukkzession, Episkopat und Primat und entscheidende Inhalte des Glaubens nicht mehr bewahrt werden. Daraus folgt für Lackmann, daß die echten Aufbrüche der historischen Reformation, die von ihm audrücklich bejaht werden: Der Ruf zum Evangelium, zur Mitte und zum Haupt der Kirche, nicht im Protestantismus, sondern in der katholischen Kirche fruchtbar gemacht werden (113).

Lackmanns Werk ist als Bekenntnisbuch, nicht als wissenschaftliche Untersuchung zu verstehen und zu würdigen. Diese Würdigung wird allerdings sehr verschieden sein. Der Protestantismus wird erklären, daß die von Lackmann gegebene Darstellung und Charakterisierung des Protestantismus keineswegs zutreffe und daß die von ihm geforderten Konsequenzen indiskutabel seinen. Das gilt auch dann, wenn Lackmann im zweiten Teil des Buches eine Konkordanz aus katholischen und evangelischen Bekenntnisschriften zu einzelnen Inhalten des Glaubens bietet und eine eindrucksvolle Gemeinsamkeit herausstellt. Es gibt in, mit und unter dieser Gemeinsamkeit eine deutliche Differenz. Das macht Lackmanns Bemühung keineswegs überflüssig, es zeigt nur, wieviel theologisch noch aufzuarbeiten ist. Ganz davon zu schweigen, daß mit der Lösung der theologischen Fragen noch lange nicht alles getan ist, was Lackmanns Ziel erfordert.

Zur Frage einer von Lackmann proklamierten möglichen korporativen Union gegenüber der heute als nicht mehr gemäß charakterisierten Konversion von Einzelnen wird man sagen müssen – und hier kommt ein berechtigtes Moment von Herneggers Gedanken zum Ausdruck –, daß korporative Entscheidungen als solche nicht möglich sind ohne die von jedem einzelnen damit bejahte und persönlich mitvollzogene Entscheidung des Glaubens.

In der Frage einer möglichen Einigung mit der katholischen Kirche spielt auch die Frage von heilsnotwendigen Dogmen und Entfaltungsdogmen eine Rolle. Das ist an sich keine echte Gegenüberstellung, obwohl Lackmanns Darlegung viel genauer und differenzierter ist als die von ihm zitierten Thesen von G. Kroll (219), denn Lackmann unterscheidet zwischen Inhalt und Form bzw. Formulierung des Dogmas. Sein eigener Vorschlag: »Für den Eintritt in die katholische Kirchengemeinschaft sollte – im Falle einer korporativen Eingliederung nur – genügen, was zum heilsnotwendigen Glauben einer katholischen Kirche des Abendlandes im 16. Jahrhundert gehörte« (220), ist wohl pädagogisch und psychologisch und im Blick auf den faktischen Zustand der Christenheit gut gemeint, aber theologisch nicht möglich, weil er auch und gerade hier dem Credo ecclesiam – ecclesiam credentem nicht voll gerecht wird, sondern zu einem weder geschichtlich noch inhaltlich möglichen Rücklauf zwingt. Wenn aber dem so ist, dann werden andere Rücksichten nicht viel nützen, sie werden im Gegenteil suspekt erscheinen.

Im III. Band seiner *Dogmatik:* Die Lehre von der Kirche, vom Glauben und von der Vollendung (Zwingli Verlag, Zürich 1960, 503 S., DM 37,50) nimmt Emil Brunner für die hier zu besprechende Ekklesiologie die These wieder auf, die er bereits in seiner früheren Schrift: *Vom Mißverständnis der Schrift* dargelegt hatte: Die Kirche, das »ungelöste Problem des Protestantismus«, ist nach Brunner ein Mißverständnis, wenn sie meint, sie sei identisch mit der im NT bezeugten und sich bezeugenden Ecclesia. Die Ekklesia des NT ist die vom Geist und von der Agape getragene personale Gemeinschaft: coetus electorum, corpus Christi, communio, geistliche, gesetzesfreie Brüderschaft; die Kirche ist dem gegenüber die sakramentale, rechtlich und hierarchisch verfaßte Institution, die »Heilsanstalt«, die an die Stelle der Ecclesia getreten ist, und die, je mehr sie Kirche im Sinn der Institution ist oder sein will, sich vom Ursprung des NT und der Ecclesia entfernt. Was das für die römisch-katholische Kirche bedeutet, die nach Brunner die intensivste Form der Kirchlichkeit aufweist, ist demnach klar – und Brunner scheut sich nicht, dies offen auszusprechen.

Diese Konzeption von Ekklesia und Kirche, die eine Neuauflage der Sohm'schen Theorie von Rechts- und Liebeskirche darstellt, kann man nur vertreten, wenn man im NT selbst einen Kanon statuiert – in diesem Fall den »echten« Paulus –, an dem das übrige Zeugnis des NT gemessen und gerichtet wird. Damit wird auch ausdrücklich zugegeben, daß es im NT keine einheitliche Lehre von der Kirche gibt, ja noch extremer, daß es auf diesem Boden nichts anderes geben kann als »den Gegensatz der beiden grundsätzlich unvereinbaren neutestamentlichen Lehren«: Ekklesia und Kirche (65). Das bedeutet also, daß schon im NT das Mißverständnis der Kirche da ist, daß dort schon die Fehlentwicklung ansetzt, deren extreme Auswüchse wir heute vorfinden. Wer aber entscheidet über diesen Kanon im Kanon des NT?

Diese biblisch gesehen fragwürdige Grundlage für die Brunnersche Ekklesiologie wird nicht haltbarer, sondern noch problematischer, wenn sie gestützt wird durch eine Deutung der Abendmahlslehre Pauli, die nach Brunner völlig antisakramental zu verstehen ist und durch die These, daß der christliche Glaube keine inhaltliche Bestimmung meint, sondern ausschließlich personale Begegnung ist. Beide Voraussetzungen sind indes nicht zu halten, wie die heutige Bibeltheologie vielfach und überzeugend nachgewiesen hat.

Welchem Mißverständnis die katholische Kirche ausgesetzt ist, zeigt etwa der Satz: »Der

Papst allein ist vom Heiligen Geist maßgeblich inspiriert; von seiner Inspiration, von seinem ex cathedra unfehlbar gesprochenen Wort hangt alles ab in diesem gewaltigen Bau der Institution heiligen Kirchenrechts« (92); noch ungleich schwerwiegender ist die Charakterisierung, daß die katholische Kirche das wahrhaft Evangelische durch das Sakrale ersetzt habe (127).

Zu einer solchen Auffassung kann man indes nur kommen, wenn man vom Recht einen unzulänglichen Begriff hat, wenn man es mit Geist-Ersatz, Zwang, erkalteter Liebe, Starrheit gleichsetzt. Eine ganz andere Perspektive des Rechts, eine theologische dazu, findet sich im bemerkenswerten Gegensatz zu Brunner in Karl Barths Dogmatik (IV, 1 und 2), der das Recht nicht nur nicht in den Gegensatz zu der Kirche Jesu Christi stellt, sondern in ihm eine zu ihrem Sein und Leben gehörende Wirklichkeit erkennt. Was soll man endlich von den Verheißungen des Herrn, von seinem Beistand und von dem den Seinen versprochenen, sie in alle Wahrheit einführenden Geist denken, wenn dieses sein Werk schon in der ersten Stunde von diesem Geist verlassen war, wenn ihre bisherige Geschichte eine große Selbstentfremdung war, deren »nefas« wir erst jetzt entdeckt haben? Daß man aus diesem Satz keine Heiligsprechung all dessen herauslesen darf, was die Kirche im Lauf der Geschichte getan hat, ist wohl selbstverständlich, sie ist ecclesia reformanda, der Erneuerung ebenso fähige wie bedürftige Kirche.

Es ware gewiß lieblos, ungerecht und falsch, die christlichen Gruppen, Sekten und freien Gemeinschaften in Geschichte und Gegenwart als vom Geist Gottes verlassene Großen anzusehen, aber es ist nicht weniger verkehrt, wie es Brunner tut, nur in diesen Gruppen den Geist, die Liebe und die Freiheit des NT zu erkennen und die Kirche zum geistverlassenen Institut zu deklarieren. Es ist demgegenuber ein schwacher Trost, wenn die Kirche, auch die romisch-katholische Kirche, trotz allem, nach gewissen Abstufungen »Werkzeug und Gehause« der Ekklesia sein kann, wobei man nur fragen muß, ob nicht auch dies wiederum ein Mißverständnis ist.

So groß und imponierend Emil Brunners theologisches Werk ist, das nun in dem Abschluß der Dogmatik sich selbst einen Abschluß gab, und sovieles die katholische Theologie diesem Werk verdankt, vor allem für eine theologische Anthropologie, die Lehre von der Kirche ist darin nicht das beste Stück. Hier liegt ein vielfaltiges Mißverstandnis vor, auch von seiten dessen, der vom Mißverständnis der Kirche spricht. Das hindert nicht, daß die katholische Theologie durch die Fragen und Thesen Brunners – im besten Sinn des Wortes – herausgefordert wird.

Buchbesprechungen

Philosophie – Religionswissenschaft – Fundamentaltheologie

Schneider, Friedrich *Die Hauptprobleme der Erkenntnistheorie*. Mit besonderer Berücksichtigung der Naturwissenschaften. München/Basel, Reinhardt, 1959. Kl.-8°, 112 S. – Kart. DM 4,—; Ln. DM 5,80.

Der Titel dieser äußerlich kleinen, aber sehr inhaltsreichen Schrift ist vielleicht etwas irreführend, insofern er dem Leser die Darstellung der Hauptprobleme (Mehrzahl!) der Erkenntnistheorie und dabei ein intensives Eingehen auf die durch die modernen Naturwissenschaften (spez. Atomphysik) gestellten Fragen verspricht. Das Bemühen des Autors ist jedoch, den einen entscheidenden Ansatzpunkt der neuzeitlichen Erkenntnistheorie nach Descartes und Locke herauszuarbeiten und dazu auch unter Zugrundelegung der Ergebnisse moderner Psychologie (H. Schwarz, K. Bühler, E. Strauß) philosophisch Stellung zu nehmen. Er steht dabei in der Nachfolge J. Rehmkes, J. E. Heydes u.a. und auch der amerikanischen Philosophen des »new realism« wie R. B. Perry.

Es gibt nach Sch. sowohl für den naiven, wie auch für den wissenschaftlich orientierten Menschen einen ursprünglichen, natürlichen erkenntnistheoretischen Realismus: »Beide sind überzeugt, daß das Seiende (Wirkliches und Nichtwirkliches) so ist, wie sie es unter »normalen« Bedingungen für die Sinne wahrnehmen«(11). »Ganz gegenteiliger Ansicht ist die philosophische Strömung des Rationalismus. Der Ausgang ist, daß die durch die Sinne vermittelte Erfahrung doch etwas Zufälliges, stets Wechselndes ist, was letztlich wohl mit der Beweglichkeit der Sinnesorgane zusammenhängt« (15). »Für diesen Rationalismus kann immer noch das Erkennen das Erfahren zur Grundlage haben (Descartes weiß noch von der Imaginatio), aber dieses Erfahrene, jetzt Imgaginierte, Vorgestellte ist subjektiv bedingt, ja, Subjektives, so daß das Seiende »hinter« dem Gekannten zu suchen und durch das Denken – hoffentlich – zu finden ist. Damit ist eine allgemeine Seinslehre, Ontologie genannt, fraglich geworden. Denken ist nicht mehr Nach-Denken von gegebenem Seiendem« (16).

Hauptgrund für diese rationalistische Wende ist für Sch. das grundsätzliche Mißverstehen der Empfindung (18). In der Nachfolge der cartesianischen Druck-Stoß-Physik – so ist es wohl besser, als allgemein zu sagen, daß das elementar Gewußte im »Schema von Ursache-Wirkung« gedeutet wird (62ff.) – wird jeder sinnliche Kontakt als »Nah«-wirkung verstanden, Reiz und Empfindung identifiziert, und so die einzelnen Empfindungen gleichsam als Atome (26, 66) zum Material des durch das subjektive Bewußtsein schöpferisch aufzubauenden Geistigen entwertet. Sch. legt ausführlich die Auswirkung dieser Grundthese durch Besprechung der Aussagen Descartes', Kants und seiner Nachfolger dar und erweist ihr Ungenügen.« Die mit Empfindungen konstruierende Erkenntnislehre hat übersehen, daß Sehen »mehr ist als das Gegenwärtigsein optischer Eindrücke in uns«, die kausal hervorgerufen werden. Kausales Geschehen und »intentionales Wissen« sind nicht zu kontaminieren. Die Reize bewirken keine Sehelemente o.ä., sondern sie »aktualisieren« und »begrenzen« zugleich den Vorgang des Sehens« (64). »Keine Erkenntnislehre, die Empfindungen zu Bauelementen des Gewußten macht, kann das sinn-volle, aktive Verhalten der Organismen zu den Welt-Objekten erklären.« Das Verhältnis eines erlebenden Wesens zur Welt ist grundverschieden von der Beziehung eines Organs zum Reiz« (E. Straus, Vom Sinn der Sinne, 175ff.)«(72). »Aber auch abgesehen von den Reizen ist das Vorurteil von «einfachen Empfindungen», «Materialqualitäten», «reellen Bestandteilen des Bewußtseinsstromes» (als «Elementen» des Gewußten) nach den Erkenntnissen der neueren Psychologie eine «Legende» (Metzger)« (66).

Stellt so Sch. das prinzipielle Ungenügen der Grundthese des Rationalismus heraus, so auch die grundlegenden, letztlich jeden Rationalismus wie Idealismus zum Scheitern verurteilenden Schwierigkeiten in der Entwicklung der Theorie. Was ist das idealistische »Bewußtsein überhaupt«? Wie ist seine Beziehung zum Bewußtsein des einzelnen, denkenden Menschen (45f., 62, 64)? Es geht doch nicht um die Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis überhaupt, sondern um die der Erkenntnis des endlichen menschlichen Geistes!

Etwas weniger gut gelungen erscheint die Darlegung der eigenen Ansicht; hier arbeitet Sch. etwas zu viel mit verweisenden Zitaten aus vielen Büchern, die wohl nicht jedem Leser gleich zur Hand sind. Die Darlegungen werden daher manchem nicht begründet genug erscheinen. So wichtige Thesen, wie z. B. daß das Wissen »beziehungslos« (77) zu nennen sei, oder daß »Wissen, Kennen weder lehrbar noch lernbar« (111) ist, daß es »jenseits der Alternative «wahr-falsch» steht« (111), daß wir »die Dinge immediat kennen« (111) usw., hätten doch wohl einer genaueren Entfaltung bedurft, damit erkannt werden könnte, in welchem Sinn sie gemeint und wahr sind.

Sch. greift einige Male auf die scholastische Erkenntnistheorie zur Verdeutlichung seiner Aussage zurück. Vielleicht hätte dabei auch die Unterscheidung von Wissen wie »Wachen und Schlafen« (Aristoteles, De anima II, 1), die Aufgliederung von medium quod, medium quo und medium in quo, vor allem aber die Lehre von der ratio peculiaris, der Krönung des sinnlichen Wahrnehmungsvermögens, und ihrem inneren Geöffnetsein auf die geistige ratio (universalis) erwähnt werden können.

Man kann dieser aufschlußreichen Schrift nur viele Leser wünschen.

Paderborn Heimo Dolch

Ehlen, Peter, *Der Atheismus im dialektischen Materialismus.* München, Anton Pustet, 1961. 8°, 228 S. – Ln. DM 13,80.

Durch Quellenstudium wird hier der Nachweis geliefert, daß Marx und Engels sowohl den Materialismus als auch den Grundgedanken der Feuerbachschen Religionsdeutung kritiklos übernommen haben (57), daß für Marx Vernunft und Glaube unvereinbar waren (61), daß Engels in der Religion wesentlich die Entleerung des Menschen und der Natur von allem Gehalt gesehen hat (80), daß aus dem Atheismus des Junghegelianers Marx ein Kernstück der marxistischen Weltanschauung geworden ist (85) und daß auch der »alte« Marx von einer lebendigen Antireligiosität durchdrungen war (219). Im Gegensatz zu Steinbüchel und dessen Schüler Reding, die bei Marx einen abgeschwächten, also wohl uneigentlichen Materialismus vorfinden wollen, und besonders im Gegensatz zu Reding, der die Marxsche Gottesleugnung als einen postulatorisch gemeinten politischen Atheismus bezeichnet, als einen Atheismus, der nicht notwendig mit dem Marxismus steht und fällt, ergeben sich hier aus sorgfältigem Quellenstudium folgende Einsichten: »Keineswegs ist der Atheismus bei Marx erst eine Folge seiner antikapitalistischen Einstellung, in der er die Religion für ein Machtmittel der Ausbeuterklassen hielt« (113). – »Marx ist Atheist, weil der Glaube an Gott ein ›Geständnis von der Unwesentlichkeit der Natur und des Menschen‹ wäre« (124, vgl. auch 105). – Vornehmlich die »Gottesvorstellung des idealistischen Pantheismus hat den Anlaß zum Marxschen Atheismus gegeben« (126). – Für Marx ist die »Kritik an der Religion die Voraussetzung aller Kritik« und der Atheismus eine notwendige Vorstufe des Kommunismus (94); Marx hat seiner Anthropologie und Gesellschaftslehre die Religionskritik vorangestellt (221), wie ja überhaupt der Religionskampf bei den Junghegelianern »dem politischen Kampf nicht untergeordnet oder gar nur ein politisches Mittel« war (39). – Der Kommunismus setzt den Atheismus voraus und schließt ihn notwendig ein (105), den Atheismus aber haben die Klassiker des Marxismus (Marx, Engels, Lenin) kritiklos von ihrer Umgebung übernommen (168).

Ein weiter Gesichtspunkt sollte in einer Neuauflage scharf herausgearbeitet werden, nämlich die Frage, ob ein Marxismus bzw. dialektischer Materialismus ohne Atheismus grundsätzlich denkbar wäre. Wie immer der Weg der großen Drei (Marx, Engels, Lenin) gewesen sein mag (vom Atheismus zum Materialismus, 168) und wie materialistisch der heute im Osten gelehrte Marxismus auch erscheinen mag, eine Frage wird in der nächsten Zukunft viele Menschen ernst bewegen – die Frage: Lassen sich die im gegenwärtig bekannten Marxismus bzw. dialektischen Materialismus gegebenen philosophischen Ansätze unter bestimmten Bedingungen dahin entwickeln, daß ein »Marxismus« bzw. »dialektischer Materialismus« neuer Fassung weder streng materialistisch noch notwendig atheistisch ist? Daß dies nicht möglich ist mit Berufung auf Marx, wie Reding wollte, dürfte durch das vorliegende Werk bewiesen sein; man vergleiche dazu auch G. Wetters Beitrag *Christentum und Marxismus* in dieser Zeitschrift (11, 1960, 46–55) wie meine Hinweise im Artikel »*Postulatorischer Atheismus?*« (MThZ 8, 1957, 268–277). Die »Grundsatzfrage« selbst ist aber damit noch nicht hinreichend beantwortet.

Die Darstellung ist mit Absicht so gehalten, daß auch weitere Kreise angesprochen werden; dadurch wird sie allerdings mitunter etwas »apologetisch«.

München Wilhelm Keilbach

Schebesta, Paul (Herausgeber), *Ursprung der Religion.* Ergebnisse der vorgeschichtlichen und völkerkundlichen Forschungen. Mit 33 Abbildungen auf 15 Bildtafeln und im Text und einer Karte. Berlin, Morus, 1961. 8°, 264 S. – Ln. DM 17,—.

Als »Frucht gemeinsamen Forschens und Bemühens des ethnologischen Seminars von

St. Gabriel, Mödling-Wien«, legt der in der Feldforschung bewanderte P. Schebesta diese zusammenfassende und allgemeinverständliche Darstellung der Frage nach dem Ursprung der Religion vor. Von den sieben genannten Verfassern der Beiträge tragen K. Klostermann und J. Fabian die Hauptlast. Befreiend wirkt die klar ausgesprochene Erkenntnis, daß der Historiker allein in dieser Frage nicht durchkommt. Im Rückblick auf die bahnbrechenden Leistungen Wilhelm Schmidts wird manche Aussage in den Werken dieses großen Gelehrten auf das Maß des Wahrscheinlichen zurückgenommen. Diese durch die neueren Forschungsergebnisse notwendig gewordene, mit Respekt vorgenommene Korrektur sollte von »Außenstehenden« mit Verständnis aufgenommen und nicht als Sensation weitergegeben werden. Es wäre freilich von Vorteil, wenn der Leser wenigstens an einer Stelle des Buches genau erfahren könnte, worin die Kulturkreis-Kriterien bestehen und wo ihre Grenzen liegen. Die Frage, ob es religionslose Völker gegeben habe, wird meines Erachtens in ihrer grundsätzlichen Bedeutung zu gering eingeschätzt und zu einseitig unter dem Gesichtspunkt einer etwaigen, von niemand vertretenen Ableitbarkeit des Christentums von einer historisch gesicherten Ursprungstheorie der Religion erörtert.

Aufs Ganze gesehen ist das Buch eine zuverlässige Bestandsaufnahme, die heute gerade in dieser Form einem dringenden Bedürfnis entspricht. Im Literaturverzeichnis wären einige Kleinigkeiten (Auflagenzahl, Erscheinungsort) richtigzustellen bzw. zu ergänzen.

München Wilhelm Keilbach

Biemer, Günter, *Überlieferung und Offenbarung.* Die Lehre von der Tradition nach John Henry Newman. (Die Überlieferung in der neueren Theologie. Hrsg. von J. R. Geiselmann. Bd. IV.) Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1960. 8°, 256 S. – Kart. DM 18,—.

Die vorliegende Arbeit wurde durch eine Untersuchung von mir: »Newmans Beitrag zum Verständnis der Tradition« (in: Die mündliche Überlieferung, hrsg. von M. Schmaus, 1957) angeregt. Das Thema erforderte und ermöglichte eine genauere Darstellung, sowohl der Breite wie der Tiefe nach, nach der historischen wie der sachlich-systematischen Seite. Der Vf., z. Zt. Dozent am Priesterseminar St. Peter bei Freiburg, hat sie in der vorliegenden Studie gegeben und die Erwartungen, die man daran knüpfen konnte, erfüllt.

Die Frage der Tradition ist bei Newman nicht systematisch entwickelt, sondern im Gesamt seiner vielen und vielfältig gearteten Schriften zerstreut, die nur dann recht analysiert werden können, wenn die Situation und das jeweils konkrete Gegenüber erkannt sind. Und auch in diesen Schriften sind Newmans Gedanken zur Frage der Tradition oft mehr implizit als explizit enthalten. Daß sie aber vorhanden sind und faktisch außerordentlich wirksam werden, daß sie sich in einer erstaunlichen Kontinuität und Folgerichtigkeit bewegen, zeigt die hier vorgelegte Untersuchung.

Biemer hat seine Arbeit in einen historischen und einen systematischen Teil gegliedert. In einer Einführung gibt er einen gedrängten, aber aus den Quellen geschöpften Überblick über die Lehre von der Überlieferung bei den wichtigsten Vertretern der anglikanischen Theologie, Newmans Zeitgenossen eingeschlossen. Damit werden die Voraussetzungen, der Ausgangspunkt und die Anknüpfungsmöglichkeiten genannt, die für Newmans eigenes Denken bestimmend waren.

Dann folgt der erste Hauptteil der Arbeit: Die Lehre von der Überlieferung in problemgeschichtlicher Entfaltung. Die Problemgeschichte entwickelt der Vf. im engen Anschluß an die lebendige und überaus bewegte theologische Entwicklung Newmans und in der Interpretation der für die jeweilige Phase charakteristischen theologischen Schriften. Diese Analysen von den Anfängen in der anglikanischen Zeit bis zu denÄußerungen der späten theologischen Schriften sind sorgsam und genau durchgeführt. Sie erschöpfen sich indes nicht darin, eine Inhaltsangabe des Einzelnen zu vermitteln, sie heben unter genauer Kenntnis der jeweiligen konkreten Situation das Charakteristische heraus und markieren die jeweils weiterführenden Momente. Die Akzentuierungen und Differenzierungen werden dabei richtig gegeben, die neu entdeckten Materialien sachgemäß eingeordnet.

Im zweiten Hauptteil versucht der Vf. einen systematischen Aufbau der Lehre Newmans von der Tradition zu geben. Dabei vermeidet er glücklich zwei falsche Wege: entweder eine bloße Wiederholung des bereits Gesagten zu bieten oder Newmans Denken in einer von außen herangebrachten traditionellen Systematik und ihren Kategorien unterzubringen. Biemer spürt den den geschichtlichen Analysen immanenten Grundgedanken nach, die sich bei aller Vielfalt der Entwicklung in einer erstaunlichen Kontinuität bewahren. Dabei gewinnt er jene Systematik in der Lehre von der Tradition, wie sie Newmans eigenem Denken entspricht: seiner vom Analogieprinzip getragenen Theologie des sich in Wort und Geschichte und zuhöchst in der Inkarnation offenbarenden Gottes, der sein Wort in Welt und Zeit wirksam sein läßt, der in einer umfassenden und besonderen Providenz: durch seinen Geist dafür sorgt,

daß dieses Wort als gesprochenes und geschriebenes Wort nicht verloren geht, daß es voll und wahr überliefert wird: in der Kirche und durch die ihr eingestifteten Ämter, Organe und Funktionen. In diesem Zusammenhang werden der Anteil der Apostel, des Papstes, der Bischöfe, der Konzilien und des gläubigen Volkes untersucht und die Formen der Überlieferung beschrieben. Die systematischen Ausführungen zur Überlieferung kulminieren in der Newman'schen These, daß die Überlieferung das Leben und das Gewissen der Kirche sei.

Überlegungen zur Frage: Mündliche Überlieferung und Heilige Schrift schließen die Arbeit ab und zeigen am Ende die Antinomie auf, daß die Schrift einerseits suffizient ist, daß aber anderseits die Tradition eine notwendige Glaubensquelle darstellt. Die von Biemer vorgeschlagene Lösung bedeutet einen Beitrag zur heftig diskutierten Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition, wie sie durch Geiselmanns Untersuchungen in Bewegung kam. Die Schlußbetrachtung untersucht den Einfluß von Newmans Traditionslehre in der anglikanischen und katholischen Theologie der Gegenwart und bekundet dabei eine intime Problemkenntnis.

Die vorliegende Arbeit stellt eine sehr beachtliche Leistung dar im methodischen Aufbau, in der souveränen Beherrschung der Sache, in der erschöpfenden und gewissenhaften Dokumentation, in der sicheren Gedankenführung, in der übersichtlichen Darstellung und in der sachgerechten, gut abwägenden treffenden Beurteilung. Die Newmanforschung wird durch diese Arbeit sehr angeregt und bereichert, nicht weniger die historische und systematische Theologie. In der von J. R. Geiselmann herausgegebenen Reihe zum Problem der Überlieferung in der neueren Theologie hat sie eine gute Heimat und einen ehrenvollen Platz gefunden.

München Heinrich Fries

Bibelwissenschaft – Patrologie – Kirchengeschichte

Krämer, Karl Fr., *Gott, unser Heil.* Nach dem Zeugnis der Bibel, Altes Testament. Freiburg i. Br., Herder, 1960. Kl.-8°, 287 S. – Taschenbuchausgabe DM 2,20.

»Was sich hier anbietet, ist eine Auswahlbibel. Aber nicht einfach als eine Zusammenstellung ausgewählter Textstücke des Alten Testamentes, sondern als Heilsgeschichte, als Darstellung des biblischen Heilsgeschehens vor Christus« (Vorwort des Verfassers). Heilsgeschichte wird dabei in einem engeren, eingeschränkten Sinn als Offenbarungsgeschichte verstanden, die »vom Paradiese bis zum Tod des letzten Apostels« reicht (S. 7). Unter dieser Zielsetzung bringt das Buch nicht ein mehr oder weniger zusammenhängendes Nacheinander von biblischen Geschichten, sondern folgt einer durch die ganze Ausdehnung atl. Schrifttums gezogenen Linie, die notwendig auf das NT hinleiten muß. Damit nimmt die neue Auswahlbibel eine überlieferungsgeschichtliche Schau zu ihrer Leitidee, die Israel schon in alter Zeit (Jahwist) bestimmte. Sie trägt auch der offenkundigen Auffassung des NT Rechnung, die das AT unter der Sicht Verheißung und Erfüllung in Jesus Christus, mit dem das Heil gekommen ist, betrachtet und verwendet. Somit braucht nicht eigens über Berechtigung und Wert des formenden Leitgedankens dieser Auswahlbibel gesprochen zu werden. Der Leser wird es sicherlich dankbar empfinden, daß die im AT berichteten Ereignisse und die atl. Offenbarung ihm als ein fortlaufendes, zielstrebiges Geschehen vorgelegt, daß ihm Zusammenhänge und Verbindungslinien gezeigt oder angedeutet werden. – Der Stoff der atl. Schriften wird unter 116 Nummern ausgewählt und in der Zweiteilung dargeboten: Das Heil im Paradiese: Herrlichkeit und Untergang (Nr. 1–9); Das Heil durch Erlösung: Vorbereitung (Nr. 10–116). Tatsächlich gehören nur Nr. 1 und 2 zum »Heil im Paradiese«, Nr. 3 aber mit der Überschrift ». . . Verheißung neuen, vom Erlöser stammenden Heiles« schon zum 2. Hauptteil. Durchgehende, bestimmende Linie des Buches ist der Bundesgedanke. So ergibt sich (noch) eine Dreiteilung: Gott im Bunde mit den Urvätern (Nr. 1–9), mit den Patriarchen (Nr. 10–28), mit dem Volke Israel (Nr. 29–116). Der letzte, große Abschnitt wird in folgender Weise gegliedert: Gott im Bunde mit dem Volke Israel durch Moses, Josue, die Richter, Saul, David und Salomo, die Propheten in, vor und nach der babylonischen Gefangenschaft, die Weisen und Gesetzeslehrer. Zu der Epoche des Gesetzes wird auch die makkabäische Zeit gerechnet. Das an sich mehrdeutige »durch« soll anscheinend die genannten Gestalten als Bundesorgane bezeichnen. Es wird nämlich S. 47 umschrieben mit »im Dienste des Bundes zwischen Gott und Israel tätig«. – In »Überblick« und »Vorbemerkung«, in einleitenden und zwischengeschalteten Sätzen werden knappe, sachgerechte und gute Hinweise gegeben, die der Erklärung des betreffenden Stückes oder Abschnitts und der Einordnung in den Lauf der Heilsgeschichte dienen. Man spürt in ihnen, daß der Verfasser eine gründliche Kenntnis der geschichtlichen Hergänge und der exegeti-

schen Probleme besitzt. Stellenregister und Inhaltsverzeichnis sind im Anhang beigegeben. Auch ein ausführliches Personen- und Sachverzeichnis findet sich dort. Sogar das Ziegenböcklein des Tobias fehlt nicht, dafür aber der Sündenbock, und von den ägyptischen Plagen sind je eigens Fliegen, Mücken und Stechmücken genannt. Zu manchen Begriffen hätte man gerne noch, wie es schon weitgehend der Fall ist, ein klärendes Wort, wie z. B. Fels : Wasser aus dem Felsen; Schleier : des Moses. Vielen von den aus dem AT genommenen oder zusammengestellten Perikopen sind atl. und ntl. »Ergänzungstexte« beigefügt. So anregend sie sind, so sehr fordern sie auch, besonders die ntl. Stellen, nach den verschiedenartig geschichteten, jeweils zu erhebenden Beziehungen zum vorausgehenden Stück, ein tieferes Sichmühen um die Texte, bzw. eine helfende Deutung. Sicherlich war es nicht die Absicht des Verfassers, bei den Ergänzungstexten alle Möglichkeiten auszuschöpfen. Wenn der Raum es gestattet, könnte das Buch durch eine weitere gezielte Verwendung der atl. Zitate im NT noch mehr bereichert werden. – Ausführlich kommt die Weisheit zu Wort. Von den Propheten, bzw. den nach ihnen genannten Schriften, und ihrer Verkündigung wird in auswählender Darbietung der Texte ein treffendes Bild geboten. Tritoisaias (Is 56–66, mit dem geistgesalbten Propheten kommenden Heiles Kap. 61 und der Heilsvision von dem verherrlichten Jerusalem, das die Völker anzieht, Kap. 60) und Ezechiels Verfassungsentwurf (Ez 40–48, mit der heilbringenden Tempelquelle Kap. 47) fehlen neben Baruch und einigen kleinen Propheten. Alle anderen atl. Schriften aber sind berücksichtigt. Tobias, Esther und Judith stehen richtig unter dem belehrenden Schrifttum der Weisheitsliteratur. Ruth jedoch ist entsprechend dem geschichtlichen Standort der erzählten Vorgänge in die Richterzeit eingeordnet. – Der Text ist, was die vielen notwendigen Zusammenziehungen und kürzenden Nacherzählungen des Stoffes betrifft, in einer Sprache gestaltet, die bewußt in Stil und Ausdruck die Nähe zu den Bibeltexten sucht. In den geschichtlichen Büchern gehen atl. Wortlaut und deutende Wiedergaben oft ineinander über. Vielleicht war eine Kenntlichmachung der wirklichen biblischen Aussagen in vielen Fällen nicht gut möglich. In den Stellenangaben am Kopf der einzelnen Stücke dürfte auch in der Urgeschichte (außer bei Nr. 9; bei Nr. 3 fehlt ein Stück von Gen 3,17f.) stehen: nach 1 Mos. . . Beim Dekalog (aus Ex 20) ist das 1. und 3. Gebot gekürzt, das 9. und 10. umgestellt, das 10. geändert. Eine Anzahl von Versehen, bzw. Druckfehlern sind stehen geblieben. Z. B. ist zu lesen: S. 21 Matth. 24,38f.; S. 49 Apg 7,22f.25; S. 53 Mich 7,14f.; S. 56 Is 41,17f.; S. 60 5 Mos. 6,4f.; S. 68 Kol 2,11–13; S. 118 Jehu 842–815; S. 141 Mich 4,1–8; S. 67, Z. 1 Bock (Ziegenbock) statt Widder. Bei den Stellenangaben ist nachzutragen z. B.: zu Nr. 5 der angeführte Passus 1 Mos. 6,5–8; zu Nr. 38b der zitierte Priestersegen 4 Mos. 6,24–26. – Der Verfasser nennt das hier angezeigte Buch »(noch) keine fertige Schulbibel« (Vorwort). In Ziel und Aufbau, in Auswahl und Verarbeitung des biblischen Stoffes, in den erklärenden, verbindenden und weiterführenden Abschnitten, in der starken Bezugnahme auf das NT aber zeigt das vorliegende Werk Eigenschaften, die man einem Unterrichts- und Arbeitsbuch für die reifere Schuljugend wünschen möchte. Darüber hinaus werden alle, die in Geist und Gehalt des atl. Gotteswortes eindringen wollen, mit reichem Gewinn dieses Buch in die Hand nehmen.

Würzburg Josef Schreiner

Elze, Martin, *Tatian und seine Theologie.* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1960. Gr.-8°, 137 S. – Brosch. DM 14,80.

Diese Tübinger ev.-theol. Dissertation bemüht sich um ein neues Verständnis Tatians und seiner Theologie, wobei als primäre Quelle eigentlich nur mehr die Schrift an die Griechen zur Verfügung steht. Elze lehnt es ab, Tatians Lehre aus syrischen, semitischen oder gnostischen Teilzusammenhängen zu interpretieren. Zwar finden sich in den genannten Bereichen ähnliche Begriffe und Vorstellungen, doch die tatianische Grundkonzeption, die der Verfasser zu erkennen glaubt, weise in andere Richtung. Tatian habe von der hellenistischen Philosophie, näherhin vom mittleren Platonismus, die Ausrichtung seines ganzen Denkens auf sein Wahrheitsverständnis empfangen, und in diesem liege der Schlüssel zu seiner Theologie. Die Wahrheit hat bei Tatian drei Kennzeichen: sie ist göttlich, alt und unteilbar Eine; diese Wahrheit besitzt nur das Christentum. Für die genannten Merkmale verweist Elze im einzelnen neben anderen Vorlagen, vor allem der Bibel, wiederum auf die Griechen, besonders den Platonismus. Die Ausrichtung auf die Wahrheitsfrage, speziell die Einheit der Wahrheit, bestimme den theologischen Aufbau Tatians, präge seine Verkündigung und die Polemik gegen die Philosophie. In solcher Weise erscheint Tatian dem Vf. als erster Systematiker vor Origenes und abseits von den Gnostikern. In den Aussagen des Apologeten über Gott und den Logos, zur Kosmologie, Anthropologie, Dämonologie und in der Lehre über die Zeit stellt Elze desgleichen starke hellenistische Einflüsse, hauptsächlich wieder aus der mittelplatonischen, dann auch der stoischen Philosophie fest. Er glaubt Tatian genau zu

treffen, wenn er dessen (ganze) Lehre wie eine Art (überlegener) Philosophie deutet.

An alledem ist zweifellos viel Richtiges und neu Erkanntes. Daß die hellenistische Philosophie, besonders der mittlere Platonismus, auf Tatians Terminologie und Thematik stark eingewirkt hat, ist nicht zu bestreiten und ist auch nicht »bisher in allen einschlägigen Untersuchungen außer acht gelassen worden« (14). In dieser Richtung aber den Schlüssel zu Tatian zu suchen, ist eine Einseitigkeit. So hätte z.B. die Logoslehre des Apologeten trotz allem doch noch deutlicher auch in ihren theologie-geschichtlichen Zusammenhang gestellt werden sollen. Wie sehr Elze das angenommene System seines Autors strapaziert, zeigt sich etwa in der Behauptung, auch dem Diatessaron liege entscheidend das charakteristische Einheitsprinzip Tatians zugrunde. Evangelienharmonien sind anders einfacher zu erklären; allerdings will der Vf. solchen »Rationalismus« bei Tatian nicht zugeben. Immer wieder gewinnt man den Eindruck, der Systematiker Elze habe Tatian Gewalt angetan. Weil dieser etwa im Gegensatz zu den Urteilen des Zeitgenossen Irenäus und des Klemens von Alexandrien in keiner Weise Gnostiker sein darf, muß er möglichst rechtgläubig erscheinen. Wie vertragen sich aber damit, objektiv betrachtet, der Thnetopsychitismus, der Enkratismus und ein gewisser Doketismus Tatians? Doch der Vf. würde diese Fragestellung nicht billigen.

Von seiner nicht recht überzeugenden Grundauffassung Tatians ausgehend, äußert sich Elze auch zum Text der Schrift an die Griechen und ihrer literarischen Gestalt und legt eine neue Gliederung vor; angekündigt wird eine zweisprachige Ausgabe, wovon die vorliegende Untersuchung bereits einige Proben enthält.

Von einer Dissertation braucht gerechterweise noch nicht letzte Reife gefordert zu werden. Trotz der erhobenen Einwände erwies der Vf. jedoch bereits in vielen Einzelheiten eine beachtenswerte Fähigkeit zum Umgang mit Tatian und seiner Welt. Weitere Beschäftigung mit diesem Gegenstand wird ihm und der patristischen Forschung von Nutzen sein.

Freising Joseph A. Fischer

Alberigo, Giuseppe, *I Vescovi italiani al Concilio di Trento (1545–1547)*. Firenze, G. C. Sansoni, 1960. 8°, XVII und 500 S. – Kart. Lire 6000.

Die Kirchengeschichte Italiens der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts hat gegenüber andern Teilen der Christenheit ihr verschiedenes Gepräge. Wie wirkte sich nun die geistig-religiöse Haltung Italiens auf jenes Konzil aus, das vom Norden seit Jahrzehnten gefordert, endlich 1545 in Trient zusammentrat? Die Beziehungen der italienischen Christenheit zum Konzil gewann konkrete Gestalt in den Konzilsvätern von Italien. Da sie bekanntermaßen in der ersten Periode der Kirchenversammlung 64–91% (beim Vatikanum 34%) der Anwesenden ausmachten und nie eine Mehrheit ohne einen beträchtlichen Teil von ihnen zustandekommen konnte, dürfte man vermuten, daß sie dem Konzil ihr eigenes Gesicht gegeben haben. Ist es also historisch richtig, auch wenn man vom theologischen Begriff der Ökumenizität absieht, was ein reformierter Polemiker über Trient sagte, es sei ein Konzil Italiens und der Italiener gewesen?

Alberigo, der seit Jahren der Teilnahme seiner Landsleute an der Kirchenversammung nachgegangen ist, hat in vorliegendem Werk die Beziehungen der italienischen Gesellschaft zum Konzil unter dem Gesichtspunkt der italienischen Bischöfe aus dem Säkularklerus aufzuzeigen versucht. Es ist eine unter den Anregungen Jedins entstandene Untersuchung mit stark kulturgeschichtlich-soziologischem Einschlag, aber gerade deshalb neu und interessant. Genau die Hälfte der 12 Kapitel ist der Beschreibung der italienischen Konzilsumwelt und der italienischen Konzilsväter gewidmet. Doch diese knapp 60 Italiener sind keine homogene Gruppe: Es sind Bischöfe aus Venedig, aus den Staaten Norditaliens, aus der Toskana, aus dem Kirchenstaat, aus dem spanischen Süditalien, im ganzen und im einzelnen nur ein Bruchteil des italienischen Episkopates; so war durch die mit der venezianischen ungefähr gleich große Gruppe der süditalienischen Konzilsbischöfe nur ein knappes Zehntel der Bistümer des Südens vertreten. Sie waren durch kein Zusammengehörigkeitsgefühl miteinander verbunden, stammten aus den verschiedensten Schichten, mit den verschiedensten Erfahrungen, recht mittelmäßig an religiöser Substanz und theologischer Bildung; daneben Männer von großem Ernst und tiefem Wissen um die Gefahren der Stunde. Jeder einzelne erhält nach den Sparten: Bildung, kirchliche Laufbahn und Seelsorgetätigkeit seinen genauen Steckbrief. So entsteht eine reichhaltige Sammlung von Notizen zur Personengeschichte, die zahllose Archive und entlegene Einzelaufsätze ausschöpft und sich mit den Werken der einzelnen Persönlichkeiten beschäftigt.

Die recht bescheidene geistige und geistliche Qualität des Durchschnitts dieser Männer wird auch bei der Durchsicht ihrer Mitwirkung bei den einzelnen großen Themen der ersten Periode offenbar. Fast die Hälfte dieser Bischöfe war nur kurze Zeit in Trient anwesend oder zeigte bei den Beratungen eine passive Haltung. In diesem Zusammenhang wird auch die Freiheit deutlich, in der die

Teilnehmer lebten und redeten. Die bescheidene geldliche Unterstützung einiger von ihnen sollte der Anwesenheit einer bestimmten Anzahl von sicheren Parteigängern der Kurie dienen; sie bedeutete aber tatsächlich für die an der Kurie angestellten Bischöfe nur einen knappen Ausgleich der entgehenden römischen Bezüge. In der Beratung der Einzelfragen finden sich die Bischöfe nicht in Landsmannschaften geeint, ihre Stimmabgabe ist Resultat ihrer persönlichen Überzeugung. Gegenüber den Theologen und Ordensgeneralen haben sie in der Mehrheit größeres Verständnis für die Nützlichkeit der Bibelausgaben in der Volkssprache – hier finden sich auch wertvolle Seitenblicke auf die zeitgenössische Verbreitung und Übersetzung der Bibel in Italien. Das etwas verunglückte Dekret über die Exemtion der Ordensgeistlichen besonders in der Frage der Predigt beweist wiederum das Fehlen klarer Ideen und konkreter Ziele. Die reformerische Gruppe orientierte sich an den gemachten schlechten Erfahrungen, die konservative an der bisherigen Praxis. So finden die italienischen Bischöfe keine einheitliche Linie. Der Erfolg langer Beratungen und ernster Bemühungen war gering, die Grundprinzipien des Problems wurden im Dekret nicht einmal angerührt.

Bei der Behandlung des Rechtfertigungsdekrets glänzte ein gutes Drittel durch Nichtbeteiligung an der Diskussion. Viele waren durch die Formel von der doppelten Gerechtigkeit geistig überfordert. In der Frage der Herkunft dieser Formel weist Alberigo auf die neuaufgekommenen augustinischen Tendenzen in der Theologie hin. Aber nur Italiener, und das ist ein Positivum, brachten einen persönlichen Beitrag zur Rechtfertigungsfrage vor. Dieser stammte nicht aus der Theologie, sondern aus der persönlichen religiösen Erfahrung, der durchgelebten religiösen Krisen. In der Frage der Residenzpflicht der Bischöfe machten die Konzilsväter, die selbst aus verschiedensten Gründen und Hindernissen nicht residierten, keine gute Figur. Die Verhältnisse in Italien waren hier schlimmer als anderswo. Aus dem Mißbrauch war bereits der Schein des Rechts geworden. Alberigo spricht vom »fumus iuris«. Deshalb der starke Widerstand ungefähr der Hälfte der Bischöfe gegen weitgehende Dekrete. So endet die 6. Sitzung mit einem in der Konzilsgeschichte einmaligen Vorgang, das Dekret über die Residenzpflicht wird vielfach aus egoistischen Gründen verworfen.

Alberigo wird recht haben, wenn er abschließend die Frage nach einem italienischen Beitrag zum Konzil verneint. Bei der Mehrheit dieser Bischöfe erfolgte die »Begegnung von katholischer Reform und Konzil« nicht. Sie gingen nach ihrem allmählichen Verschwinden aus Trient wieder ihren früheren Lebensgewohnheiten nach. Die Gründe für die teilweise Schwäche des Konzils in der ersten Periode sieht der Vf. darin, daß die Konservativen die Reformen des Konzils fürchteten, während die Aufgeschlossenen nicht an die Macht des Konzils glaubten.

Das Buch, dem in der Vorrede Einfachheit und Sauberkeit des Ausdrucks gewünscht wird, ist mit 8 zeitgenössischen Bildern maßgebender Bischöfe ausgestattet. Es beweist die Fruchtbarkeit neuer Gesichtspunkte aufgrund des ausgebreiteten reichen Quellenmaterials und der umfassenden Schilderung Jedins. Es ruft freilich nicht bloß nach einer Fortsetzung für die 2. und 3. Periode des Konzils, sondern auch nach einer Ausweitung auf den Kreis der italienischen Ordensbischöfe, der Ordensgenerale und der Theologen. Hier könnte vielleicht doch gegenüber der intellektuellen Unzulänglichkeit eines großen Teils der Säkularbischöfe der italienische Beitrag festgestellt werden. Oder gefährdet dieser weitere Kreis durch seine größere Interessengemeinschaft die Freiheit und Unabhängigkeit seines Zeugnisses?

München Hermann Tüchle

Stakemeier, Eduard, *Liborius und die Bekennerbischöfe von Le Mans.* Hagiographie und Kult in konfessionskundlicher Darstellung. Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 1959. Gr.-8°, 376 S. – Ln. DM 17,60.

Paderborn, der Sitz des Johann-Adam-Möhler-Instituts, das sich mit konfessionskundlichen und kontroverstheologischen Studien beschäftigt, steht seit vielen Jahrhunderten unter dem Patrozinium eines französischen Heiligen, des Bischofs Liborius von Le Mans. Wie er schon mehr als 1100 Jahre lang die zwei großen Völker des europäischen Abendlandes verbindet – eine Verbindung, die sich mehr als einmal in schweren Tagen der Geschichte als tröstliche, kraftvolle Wirklichkeit erwies –, so soll er nun auch irgendwie Zeichen dafür sein, »daß die Heiligen, deren menschliche Verehrung unsere beiden Konfessionen so lange getrennt hat, bereit sind, uns in die Communio sanctorum aufzunehmen.» Diesem Anliegen hat Stakemeier nach einem früheren wertvollen Versuch nun das vorliegende Werk gewidmet. Damit soll der Gefahr entgangen werden, daß über dem bunten Reichtum der Legenden der Sinn für den Ernst geschichtlicher Wahrheit verloren gehe. Darum im ersten Teil die sorgfältige, kritische Untersuchung der merowingischen und karolingischen Quellen archäologischer und literarischer Art. Beides sind wohl im Gegensatz zu S. 19 historische Dokumente. Das Ergebnis wird jeden, der neben der echten Urkunde auch noch Quellen gelten läßt,

überzeugen. Die geschichtliche Persönlichkeit des Liborius, die einigermaßen zuverlässige chronologische Ansetzung seines Episkopates dürfte fortan nicht mehr bezweifelt werden. Es geht nicht an, die historisch bezeugte Bischofsreihe erst mit Victurius beginnen zu lassen, und selbst die Zweifel, die Rez. vor Jahren gegenüber einer Verbindung des Liborius mit Martinus von Tours äußerte, werden von ihm heute nicht mehr aufrecht erhalten. Mit großem Geschick beginnt Verf. seine Untersuchung mit dem Bischof der Liborius-Übertragung von 836, dem aus Sachsen stammenden Aldrich, mit seinen »Gesta« und den »Acta Pontificum« von Le Mans, einer Art Liber Pontificalis des französischen Bistums. Durch sorgfältige Scheidung von Echtem und Erdichtetem in dieser Vitensammlung, durch Vergleich mit den archäologischen Ergebnissen in Le Mans und den allgemeinen frühfranzösischen Verhältnissen läßt sich ein ziemlich konkretes Bild des Liborius zeichnen, seines irdischen Lebens und seines Nachlebens, seiner Nachfolger bis auf Aldrich, des Verlaufs der Reliquienübertragung und des Geschickes dieser Reliquien zumal in der Zeit der Glaubensspaltung. Dieser Abschnitt gibt dem Verf. Anlaß, die Kontroverse über Bilder- und Reliquienverehrung darzustellen, über die Entwicklung der wissenschaftlichen Heiligenforschung im allgemeinen und die Fortschritte der Liboriusviten von den Bollandisten bis ins 20. Jahrhundert ausführlich zu berichten. Als einer aus der großen »Wolke der Zeugen« mag auch Liborius an die Frühzeit der Kirche erinnern, als noch alle, die an die Gottheit glaubten, zur sichtbaren Einheit verbunden waren.

Natürlich wird der Kritiker an einem Buch, das sich mit so vielen und schwierigen Problemen auseinandersetzt, in Einzelheiten ein paarmal anderer Meinung sein oder ein Fragezeichen setzen. Es scheint z.B. kaum wahrscheinlich, daß im Jahre 450 der schon 87jährige Bischof Maurilius noch die Reise von Angers nach Le Mans gemacht hat, oder daß Bischof Aldrich 4 Wochen vor seiner Ernennung schon nach Le Mans gekommen sei. Auch das Defensoramt des Liborius läßt sich wohl nur mit etwas vagen Vermutungen stützen. Das Bild auf S. 127 stimmt mit dem Plan auf S. 125, was die Lage der Apsis im Verhältnis zum Fluß betrifft, nicht überein. An neuerer Literatur vermisse ich nur G. Le Bras, *La province du Maine*, 1953. Ein Bedauern vermag ich freilich zum Schluß nicht zu unterdrücken. Es fehlt für das umfangreiche, gut ausgestattete, mit seltenen Bildern und Grundrissen versehene Buch das so notwendige Register. Auch ein gutes Inhaltsverzeichnis, und dafür wird der Benützer dankbar sein, ersetzt den Mangel nicht. Abschließend noch eine Anregung. Ob sie verwirklicht werden kann, entzieht sich freilich der Kenntnis des Rez. Eine anthropologische Untersuchung der Reste der Liboriusreliquien würde vielleicht die Angaben der Vita über das Lebensalter des Heiligen bestätigen und die Gestalt des großen Bischofs noch mehr aus dem Dunkel der Frühzeit herausheben.

München Hermann Tüchle

Rossmann, Gerda, *Die Heilige der Schlesier.* Hedwig, die heilige Herzogin, nach zeitgenössischen und neueren Quellen. Berlin, Morus, 1960. 8°, 198 S. – Ln. DM 7,80.

Dieses frisch und anregend geschriebene Lebensbild der heiligen Herzogin Hedwig erhebt keinen wissenschaftlichen Anspruch. Doch ist es nicht ohne starke Beachtung der Quellen verfaßt und zeichnet gewandt und zuverlässig die Zeitumstände und die Umwelt der großen Frau. Das Hauptanliegen dieser Biographie besteht darin, gegenüber unserer kaum mehr bewußten Nivellierung den Leser fähig zu machen, »das glühende, sich verzehrende Leben jener Menschen zu erfassen«. Besonders wertvoll sind die Auszüge aus der »Legenda maior« der Heiligen, aus denen auch der Historiker viele kultur- und kultgeschichtliche Einzelheiten herauslesen kann. Sympathisch berührt der ausgeprägt soziale Gesichtspunkt, unter dem Hedwig mit Recht gesehen wird. Einige Versehen wird man nicht übel nehmen können, so wenn Hedwig 1208 mit dem Bau eines Franziskanerklosters begonnen haben soll oder wenn im 13. Jahrhundert die Benediktiner bei der Zerstörung der Burg Andechs mit den Reliquien flüchteten. Auch der hl. Konrad von Konstanz wird wohl nicht von den Grafen von Andechs stammen. Die reiche Illustration – in diesem Zusammenhang sei noch auf die neuentdeckte Darstellung aus dem 14. Jahrhundert in Geislingen (Steige) hingewiesen – macht das Lebensbild zu einem wahren und der Empfehlung würdigen Volksbuch.

München Hermann Tüchle

Stasiewski, Bernhard, *Reformation und Gegenreformation in Polen.* Neue Forschungsergebnisse. (Vereinsschriften der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum 18.) Münster/W., Aschendorff, 1960. Gr.-8°, 99 S. – Kart. DM 7,50.

Den Zugang zur Literatur der osteuropäischen Länder erschwert weithin die Barriere der Sprache. Um so dankbarer nimmt der Nicht-Spezialist vorliegenden Forschungsbericht zur Reformationsgeschichte Polens entgegen, der ihm »eine Vorstellung von der thematischen Weite und dem wissenschaftlichen Niveau der in den letzten Jahren er-

schienenen Spezialuntersuchungen und zusammenfassenden Arbeiten« vermittelt; trotz der Einseitigkeiten sind auch Darstellungen marxistisch orientierter Historiker berücksichtigt.

Der Verfasser informiert zunächst über Untersuchungen, die den allgemein politischen und geistesgeschichtlichen Hintergrund erhellen. Die Bewegung der Reformation selbst findet in der polnischen Forschung lebhaftes Interesse; nicht selten wird dabei das religiöse Anliegen verdrängt und statt dessen wirtschaftlich-sozialen Kräften die entscheidende Dynamik zugeschrieben, so insbesondere hinsichtlich der Beurteilung der Arianer. In Fortsetzung dieser Linie erscheint natürlich auch die katholische Erneuerung gern unter dem Aspekt der Reaktion; dennoch arbeitet eine Reihe vorzüglicher Publikationen und Quelleneditionen (z.B. Concilia Poloniae) ein klareres Bild der Epoche heraus.

Der Forschungsbericht bietet nicht nur eine schematische Inventarisierung der einschlägigen Literatur; vom Inhalt her ergibt sich vielmehr ein knapper Aufriß der Reformationsgeschichte in Polen, wobei in den Anmerkungen die Neuerscheinungen (mit deutscher Übersetzung der Titel) seit dem zweiten Weltkrieg verzeichnet sind. Das beigefügte Register erleichtert die Auswertung dieses Überblicks.

München Peter Stockmeier

Kirchenrecht – Liturgiewissenschaft – Christliche Kunst – Pastoralmedizin

Mandl, Josef, *Das Elternrecht nach der natürlichen und übernatürlichen Ordnung.* (Freiburger Theologische Studien, Heft 77.) Freiburg, Herder, 1960. 8°, 159 S. – Kart. DM 10,—.

Die vorliegende Freiburger theologische Dissertation befaßt sich mit der Kernfrage des Elternrechts: »Inwiefern haben die Eltern ein Recht, über das Seelenleben ihrer unmündigen Kinder zu bestimmen? Mit anderen Worten: Welche Gesetze hat Gott selbst nach der natürlichen und übernatürlichen Ordnung für Eltern und Kinder gegeben, um für die Seelen der unmündigen, noch nicht zum vollen Gebrauch der Vernunft gekommenen Kinder zu sorgen?« Verf. bemüht sich mit Erfolg darum, das Elternrecht in dieser Sicht systematisch zu klären, wobei er gelegentlich die Vorwürfe der Gegner der kirchlichen Auffassung zurückweist. Er stützt sich hauptsächlich auf Thomas von Aquin und neuere päpstliche Enzykliken und zieht auch die Hl. Schrift und Augustinus sowie die einschlägigen Kanones des CIC und das Reichsgesetz über die religiöse Kindererziehung von 1921 und das deutsche Jugendgerichtsgesetz von 1953 heran.

Zunächst werden die Grundlagen des Elternrechts im natürlichen Recht aufgezeigt (1. Abschnitt). Das Elternrecht hat seinen natürlichen Ursprung in der menschlichen Vollnatur, ist eine natürliche Folge aus der ehelichen Gemeinschaft und dient dem natürlichen Bedürfnis der Kinder nach dem elterlichen Sorgerecht. Es besteht in dem natürlichen Recht der Eltern, das religiöse Bekenntnis ihrer Kinder zu bestimmen und für eine demgemäße Erziehung ihrer Kinder zu sorgen. – Das Elternrecht wird im übernatürlichen Recht vollendet (2. Abschnitt). Es folgt aus der Berufung, Weihe und Sendung der christlichen Eltern, steht aber auch den nichtchristlichen Eltern als relatives Recht zu. – Das Elternrecht hat seinen Umfang und seine Grenzen im göttlichen Recht (3. Abschnitt), des näheren im natürlichen und übernatürlichen Recht. Das Sorgerecht der Eltern ist nicht egoistisch, sondern selbstlos und uneigennützig zum Wohl des Kindes auszuüben. Sind die Eltern dazu nicht fähig oder willens, verlieren sie ihr religiös-sittliches Erziehungsrecht in dem Maße, wie sie versagen. Je weniger das Kind mit zunehmendem Alter der Erziehung bedarf, desto mehr verringert sich der Umfang der elterlichen Gewalt. Das religiöse Bestimmungsrecht der Eltern muß hinter das religiöse Selbstbestimmungsrecht des Kindes zurücktreten, sobald das Kind die nötige geistige Reife erlangt hat. Auch in der übernatürlichen Seinsordnung steht dem Elternrecht das Recht des Kindes gegenüber. Der Umfang und die Grenze des übernatürlichen Elternrechts sind durch den Willen Gottes und das übernatürliche Recht des Kindes bestimmt. Die Eigenverantwortlichkeit des Kindes hängt davon ab, wie weit es zum Vernunftgebrauch gelangt ist. – Mann und Frau werden bei der Ausübung des Elternrechts als gleichberechtigt angesehen (4. Abschnitt). Verf. rechnet anders als Klaus Mörsdorf (dessen Lehrbuch nach der 7., nicht nach der neuesten 9. Auflage zitiert ist) die Stellung des Mannes als Haupt der Familie nicht zum Wesen der Ehe; er sieht den Kern der ehelichen Lebensgemeinschaft durch das hierarchische Prinzip noch nicht als voll erfaßt an, sondern bezeichnet daneben das Prinzip der Solidarität als Grundgesetz der ehelichen Lebensgemeinschaft, woraus sich die Gleichberechtigung und Gleichverpflichtung von Vater und Mutter in der religiös-sittlichen Erziehung der Kinder ergeben, auch in der übernatürlichen Ordnung. Verf. meint nämlich im Gegensatz zu K. Mörsdorf und G. Reidick, die Stellen der Hl. Schrift, welche von einer

Stellung des Mannes als Haupt der christlichen Familie sprechen, bezögen sich nur auf das Leben in der Hausgemeinschaft und im gesellschaftlichen Bereich; das Erziehungsrecht der Eltern richte sich nicht nach dem hierarchischen, sondern nach dem solidarischen Grundgesetz der Ehe; in dieser Sicht lasse sich eine Überordnung des Mannes über die Frau oder ein Stichentscheid des Mannes in der religiös-sittlichen Erziehung der Kinder kaum begründen, eine Ansicht, die zu bestreiten ist. – Das Elternrecht findet durch die katholische Kirche Anerkennung (5. Abschnitt). Dies gilt vor allem für das absolute Recht der christlichen Eltern, welche bei der Erziehung ihrer unmündigen Kinder eine Art von Lehramt, Priesteramt und Hirtenamt ausüben; dies gilt aber auch für das relative Elternrecht der nichtchristlichen und nichtkatholischen Eltern. Das absolute Elternrecht des katholischen Gatten genießt jedoch den Vorrang vor dem relativen Elternrecht des nichtchristlichen und nichtkatholischen Gatten.

Am Schluß faßt Verf. das Ergebnis seiner Untersuchung kurz zusammen, fast zu kurz. Mag auch seine Auffassung über die Stellung des Mannes als Haupt der Familie und über die völlige Gleichberechtigung von Mann und Frau bei der Erziehung der Kinder anfechtbar sein, so ist seine Studie doch insofern verdienstlich, als sie eine systematische Zusammenfassung der philosophischen (naturrechtlichen) und theologischen Elternrechtslehre der katholischen Kirche bietet.

München Karl Weinzierl

Nottarp, Hermann, *Das katholische Kirchenwesen der Grafschaft Ravensberg im 17. und 18. Jahrhundert.* (Studien und Quellen zur westfälischen Geschichte, Band 2.) Paderborn, Selbstverlag des Vereins für Geschichte und Altertumskunde Westfalens, 1961. 8°, 222 S. – Kart. DM 15,—.

Verf. weist unter Auswertung von unveröffentlichten Quellen aus den Staatsarchiven Düsseldorf und Münster, den Pfarrarchiven Bielefeld, Schildesche, Herford und Vlotho und dem Archiv des erzbischöflichen Generalvikariats Paderborn nach, daß die ehemalige Grafschaft Ravensberg, welche etwa die jetzigen Kreise Bielefeld, Halle und Herford umfaßt, nicht ein geschlossen evangelisches Gebiet geworden ist. Zwar sind die Hauptkirchen der ravensbergischen Städte und die alten Pfarrkirchen auf dem Land in die Hände der Lutheraner gelangt, aber daneben finden sich aus dem 17. und 18. Jahrhundert auch auffallende Zeugnisse für ein reges katholisches Leben.

Nachdem Verf. die kirchliche Organisation in Ravensberg am Ende des Mittelalters geschildert hat, stellt er über die Reformation in dieser Grafschaft fest: Der Landesherr Herzog Johann erließ 1532 eine Kirchenordnung, welche den neuen Geist mit dem bewährten Alten verbinden wollte; sie beläßt den katholischen Gottesdienst, das Priestertum und die Messe und deutet sie nur geistig um. Die neuen Lehren und Gebräuche fanden meist still ihren Eingang und setzten sich nur zögernd durch. Auch wurde in Ravensberg und den übrigen clevischen Ländern das Kirchengut nicht säkularisiert wie sonst überall. Die clevischen Länder zählten zu den wenigen in Deutschland, in denen die Religionsfreiheit zwar nicht rechtlich gewährleistet, aber tatsächlich geübt wurde.

Im 17. Jahrhundert setzte dann ein Ringen der Konfessionen um den Besitzstand ein, wobei völker- und staatsrechtliche Bindungen (Wechsel der Herrscher und ihrer Konfessionszugehörigkeit) eine Rolle spielten. In Schildesche kam es zu einem Streit um den Besitzstand an Kirchen und Stellen und um die freie Religionsübung, welche die evangelische Mehrheit der katholischen Minderheit zu verwehren suchte. In dem zunehmend evangelisch gewordenen Vlotho regte sich noch katholisches Leben. In Herford ging die kirchliche Entwicklung ruhig vor sich. In Bielefeld konnte das Franziskanerkloster eine ausgedehnte Wirksamkeit entfalten. In Religionsrezessen (bes. 1672) wurde bestimmt, wo die Katholiken fortan eine öffentliche Religionsübung haben sollten. Die jülisch-clevischen Länder waren das erste Beispiel in Deutschland für ein konfessionell gemischtes deutsches Territorium. Der erwähnte Religionsrezeß von 1672 bot ein Vorbild für die spätere Vereinbarung zwischen König Friedrich I. von Preußen und dem Pfälzer Kurfürsten Johann Wilhelm von 1705, welche gemäß dem Instrumentum pacis Osnabrugense das Exercitium religionis publicum zugunsten jeder Konfession ausdehnte.

Im 18. Jahrhundert wurden in den fünf Orten der Grafschaft Ravensberg, in welchen den Katholiken die öffentliche Religionsübung zuerkannt worden war, regelrechte Pfarreien errichtet. Auch wurden hiefür verschiedene katholische Kirchen neu gebaut. Über das kirchliche Leben in diesen Pfarreien liegen wenig Zeugnisse vor. Für das katholische Kirchenwesen in der Grafschaft waren auch die über das Land verstreuten Rittersitze von einiger Bedeutung. Die Verhältnisse in Schildesche weisen eine besondere Note auf. Im dortigen Stift gehörten schließlich die Kanonissen den drei verschiedenen Konfessionen (katholisch, lutherisch, reformiert) an. Die katholischen Kanonissen entfalteten unter Führung des ersten katholischen Pfarrers an der neuen katholischen Kirche eine große Aktivität, nicht ohne auf mancherlei Schwierigkeiten zu sto-

ßen. – Soweit die wertvollen Hauptergebnisse der gründlichen, viele Einzelheiten aus den Archiven bietenden Studie.

München Karl Weinzierl

Casel, Odo, *Das Christliche Kultmysterium.* 4. durchgesehene und erweiterte Auflage. Hrsg. von B. Neunheuser. Regensburg, Pustet, 1960. 8°, 243 S. – Ln. DM 13,50.

Das erstmals im Jahre 1932 erschienene Buch ist noch immer die beste Zusammenfassung des Ideengutes der Mysterientheologie. Es zeichnet sich einerseits aus durch eine gediegene theologische Grundlegung im Hinweis auf die wesentlichen neutestamentlichen Grundlagen der Caselschen Thesen, andererseits durch eine genügende Orientierung auch über die philologischen und religionsgeschichtlichen Hintergründe seiner Ansichten, ohne daß ein wissenschaftlicher Apparat die Lektüre unnötig belastet. Die Neuauflage bringt unverändert den Text der 3. Auflage von 1948. Die vom Herausgeber aus nachgelassenen Manuskripten Casels hinzugefügten umfangreichen Kapitel »Vom Wesen des Mysteriums« und »Die Kirche als Mysteriengemeinschaft« geben der Neuauflage eine eigenständige Bedeutung. Die klugen, leider sehr kurzen Erläuterungen des Herausgebers machen deutlich, welche fruchtbaren Impulse die Gegenwartstheologie durch Casel bereits erhalten hat und welche sie durch eine sachkundige, unvoreingenommene Diskussion noch erhalten könnte.

München Walter Dürig

Lieball, Joseph, *Die Leoninischen Fresken in der Unterkirche von S. Clemente in Rom.* Eine ikonographische Studie. 80 S. u. 2 Abb. Als Manuskript gedruckt im Selbstverlag des Autors.

1857 wurde auf der Suche nach den Gräbern der Slawenapostel Cyrillus und Methodius durch P. F. Mullooly die Unterkirche von San Clemente entdeckt. In ihr fanden sich Fresken, deren Entstehungszeit genau fixiert werden konnte, da sie das Bild des nachmaligen Papstes Leo IV. (847–855) mit Namensbezeichnung enthielten. Das Hauptfresko stellt eine Himmelfahrt dar. Das Bild hat drei Zonen: auf der unteren stehen durch eine rechteckige Fläche getrennt zwei Gruppen von Aposteln, welche heftig gestikulierend das Ereignis der Himmelfahrt verfolgen. In der zweiten Zone steht vor blauem Hintergrund die Gestalt der Gottesmutter in der Haltung einer Orante. In der dritten tragen Engel eine Mandorla, in welcher Christus thront. Unter dem Bild scheint eine Mensa gestanden zu haben, so daß das Fresko wie eine Altarwand aussieht. – Das Fresko hat im Laufe der Jahrzehnte verschiedentlich literarische Würdigungen erfahren, vor allem durch den Entdecker und durch J. Wilpert. Der erstere deutet das Bild als Himmelfahrt Mariens und bezeichnet es als »das älteste bekannte Gemälde einer assumptio virginis«. Dieser Deutung schlossen sich verschiedene andere Forscher an, darunter Marucchi. Wilpert dagegen spricht es als eine Himmelfahrt Christi an und auch ihm schlossen sich diverse Forscher an. – Auffallend war, daß im Jahre der Dogmatisierung der Assumptio dieses Fresko nicht unter den aus allen Zeiten sorgfältig gesammelten Bildzeugen für diese Glaubenswahrheit aufgeführt wurde. Dennoch kann dies kaum als ein Sieg der letztaufgeführten Deutung gewertet werden.

Das Bild gehört zu den nicht wenigen Beispielen der Ikonographie, welche in der Aussage nicht eindeutig sind. So wird man die Bildabsicht aus den Umständen erschließen und die nicht leugbaren Ungereimtheiten hinnehmen müssen. – Der Vf. der Studie entscheidet sich für die Deutung als Himmelfahrt Mariens. Er führt für diese Auffassung mehrere, zum Teil bisher kaum beachtete Gründe ins Feld. Der wichtigste derselben ist wohl der, daß die gleichzeitigen, ikonographisch zum Hauptbild gehörigen Fresken am Eckpfeiler ausschließlich biblische Szenen darstellen, in welchen Maria eine Rolle spielt. Der marianische Charakter der Themenstellung liegt dadurch klar. Für die vom Vf. vorgetragene Interpretation spricht so Gewichtiges, daß man mitunter bereit ist, sie als »endgültige«, wie sie der Vf. selbst bezeichnet, hinzunehmen. – Dennoch bleiben ungelöste Probleme, etwa das: warum Christus von den Engeln getragen wird, während die Gottesmutter ohne Engelshilfe emporzusteigen scheint, wodurch die Sachverhalte von Ascensio und Assumptio auf den Kopf gestellt sind. Außerdem bleibt die Frage, warum in dieser außergewöhnlich dramatischen Darstellung Christus keinen Gestus der Erwartung oder Aufnahmebereitschaft zeigt.

In einem Schlußkapitel deutet der Vf. – angeregt durch Hugo Rahners Buch über »Maria und die Kirche« – die Gestalt der Gottesmutter in sekundärer Hinsicht auch als Ekklesia-Orante. Die Orantenhaltung mit den erhobenen Armen kann für solche Auslegung eine ikonographische Grundlage bieten, so daß die theologische Spekulation nicht in der Luft hinge. Dennoch scheint diese Auffassung dem Anliegen der Studie eher abträglich als förderlich. Orante und Assumpta zugleich mutet wohl dem Bild zuviel zu.

Auch wenn man des Verfassers Ansichten nicht vorbehaltlos teilt, wird man ihm dankbar sein, daß er die Problemlage umfassend und klar ausgeleuchtet hat.

München Franz Dambeck

Frankl, Viktor E., *Theorie und Therapie der Neurosen.* Einführung in die Logotherapie und Existenzanalyse. Wien-Innsbruck, Urban & Schwarzenberg, 1956. Gr.-8°, VIII und 200 S. – Ln. S 144,—; DM 24,—.

Das Werk ist aus Vorlesungen und Vorträgen entstanden und umfaßt die wesentliche Lehre Frankls, immer wieder erläutert durch praktische Fälle. Der I. Teil (S. 1–117) bringt einen Grundriß der Neurosenlehre, wie er sich aus Frankls Lehre von den drei Dimensionen des Menschseins – Leib, Seele, Geist – ergibt. Wichtig ist dabei die Abgrenzung gegen zwei Extreme: gegenüber einem Triebmonismus einerseits, der in Anschluß an Freud nur unbewußte Triebe, aber keine unbewußte Geistigkeit kennt, und gegenüber einer spiritualisierenden Psychosomatik, die alle Neurosen aus sittlich-seelischen Konflikten erklären will. Beiden Extremen begegnet Frankl nicht nur mit negativer Kritik, sondern mit einer aus der Erfahrung gewonnenen differenzierten Sicht auf die innere Verflochtenheit der drei Dimensionen des Menschseins. Weil er die »Trotzmacht« des Geistes ernst nimmt, kann er die Wirkung des Geistes für die Therapie der Neurosen aktivieren.

Das gilt aber auch für Psychosen, bei denen die Logotherapie an das Gesunde im geistigen Personkern appelliert, um den Kranken dazu zu befähigen, sich von seiner Erkrankung so zu distanzieren, daß er sie als sein persönliches Schicksal trägt und gestalten lernt. Für psychosomatische Erkrankungen ist der von ihnen Betroffene nach Frankl nicht – wie die Psychosomatik behauptet – schlechthin verantwortlich, sondern nach ihm muß er für deren Bewältigung zur Verantwortung befähigt werden. Mit Recht betont er, daß der Appell an den Geist zur Heilung seelischer Erkrankungen gefordert ist, ohne daß man die Logotherapie als Spiritualismus bezeichnen dürfte. ». . . Spiritualismus beginnt erst, wenn menschlicher Geist verantwortlich gemacht wird für leiblich-seelische Krankheit. Dann wird so getan, als wäre der Geist nicht frei – aber verantwortlich – auch noch für eine Neurose – ja selbst für eine Psychose« (S. 19).

Die Technik der Logotherapie zielt darauf, z. B. dem Zwangsneurotiker zu helfen, daß er selbst die Angst vor dem Zwang durch die »paradoxe Intention« überwindet und so das Auftreten des zwanghaften Symptoms verhindert oder durch »Dereflexion« dazu fähig wird, die Aufmerksamkeit vom Symptom abzulösen, wie an mehreren Beispielen gezeigt wird.

Im II. Teil »Logotherapie und Existenzanalyse« (S. 118–190) geht der Vf. auf die spezifische Therapie sogenannter »noogener Neurosen« ein, d. h. jener leibseelischer Erkrankungen, die infolge eines sittlichen Konflikts, unter dem Druck eines geistigen Problems oder einer existentiellen Krise entstehen. Daß sie überhaupt entstehen können, setzt bereits eine leibliche oder leibseelische Disposition voraus. Denn nicht jeder sittliche Konflikt führt zur Neurose. Noch weniger ist jede Neurose auf einen sittlichen Konflikt zurückzuführen. Jedenfalls gibt es Krankheitsbilder, die sich herleiten lassen aus dem Gefühl der Sinnlosigkeit des Daseins. Frankl setzt nun neben den Willen zur Macht und den Willen zur Lust den Willen zum Sinn als entscheidend für die Aufgabe der Existenzanalyse und Logotherapie voraus. Denn die Existenzanalyse soll dem Kranken helfen, Sinnmomente und Wertmöglichkeiten innerhalb der eigenen sittlichen und religiösen Verantwortungsstufe zu entdecken (also nicht weltanschauliche Beeinflussung durch den Arzt!), während die Logotherapie darum bemüht ist, zur konkreten Übernahme der Verantwortung anzuleiten.

Hier berührt sich die Logotherapie mit der ärztlichen Seelsorge, bei der es für Frankl darum geht, »angesichts eines schicksalhaft notwendigen Leidens den Menschen leidensfähig zu machen« (S. 135), d. h. der Arzt verläßt seine Position als Fachmann und ist Mitmensch: »Ärztliche Seelsorge ist nichts anderes als der Versuch einer Technik dieser Menschlichkeit des Arztes« (S. 139). Aber der Arzt kann nicht die Aufgabe haben, den Kranken glaubensfähig zu machen. Frankl sieht nüchtern und klar die Möglichkeiten und Grenzen der ärztlichen Seelsorge. Es wäre zu wünschen, daß beiderseits – bei Ärzten und Priestern – diese gegenseitige Ergänzung immer sowohl theoretisch gesehen wie praktisch geübt würde, wie Frankl sie kennzeichnet: »Wie sich zeigt, ist die Wiederherstellung der Glaubensfähigkeit des Patienten nicht, über die drei Aufgaben der Wiederherstellung seiner Arbeits-, Genuß- und Leidensfähigkeit hinaus, eine vierte Aufgabe des Arztes, sondern nur die mögliche Auswirkung der Psychotherapie« (S. 140).

Schließlich sei noch hervorgehoben, daß Frankl bei der Behandlung seiner Patienten nicht nur die Hoffnung auf die Logotherapie setzt, sondern die medikamentöse und analytische Behandlung gerade deshalb gezielter einsetzen kann, weil seine umfassendere anthropologische Sicht eine exaktere Diagnose ermöglicht. Logotherapie ist in vielen Fällen eine wertvolle Ergänzung, in manchen Fällen – z. B. bei noogenen Neurosen – vielleicht die einzig wirksame Therapie.

Wer sich für die anthropologische Grundkonzeption Frankls besonders interessiert, wird in diesem II. Teil feststellen, daß durch seine ärztliche Praxis und Theorie längst vergessene Erkenntnisse der spekulativen Psycho-

logie wieder an Bedeutung gewinnen: so z. B. die vorrationale Macht des Willens zum Sinn; die relative innere Unabhängigkeit des Geistes von jenen materiellen Bedingungen, die wir heute mit Trieb, Erbanlage und Umwelt kennzeichnen; die Wahrheit, daß der Mensch als freies Wesen vor einer absoluten Instanz verantwortlich ist.

Frankfurt a. M. Johannes M. Hollenbach S. J.

Eingesandte Schriften

Eine Besprechung der unaufgefordert eingesandten Schriften erfolgt nach Tunlichkeit

Acta Pontificii Instituti Orientalium Studiorum. (Iunio 1960), Rom, Pont. Inst. Orientalium Studiorum, 1960. 8°, 48 S. – Kart. Preis nicht mitgeteilt.

Ambrosius. Rivista Liturgico-Pastorale. (Anno XXXVI N. 6, Supplemento al N. 6; Anno XXXVII N. 1 und N. 2) Milano, 1960. 8° – Kart. Preis nicht mitgeteilt.

Antweiler, Anton, *Die Anfangslosigkeit der Welt nach Thomas von Aquin und Kant.* Trier, Paulinus, 1961. Gr.-8°, 152 S. und Quellentexte 62 S. – Brosch. DM 23,—.

Aristoteles, *Kleine Schriften zur Naturgeschichte.* Paderborn, Schöningh, 1961. 8°, 169 S. – Brosch. DM 9,40.

Aristoteles, *Probleme.* Paderborn, Schöningh, 1961. 8°, 415 S. – Brosch. DM 17,40.

Beauvais, Yvonne. Ein Lebensbild in zahlreichen Selbstzeugnissen. Hrsg. von den Augustinerinnen in Malestroit. (Kreuzring-Bücherei 16) Trier, Zimmer, 1961. Kl.-8°, 159 S. – Kart. DM 2,20.

Bender, Ludovicus, OP, *Forma iuridica celebrationis matrimonii.* Commentarius in canones 1094–1099. Roma-Parigi-New York-Tournai, Desclée & C., 1960. Gr.-8°, 326 S. – Kart. Preis nicht mitgeteilt.

Benoit, Pierre, OP, *Exégèse et Théologie.* Paris, Cerf, 1961. 8°, 1. Band: XII und 240 S.; 2. Band: 456 S. – Brosch. Preis nicht mitgeteilt.

Bildung und Vorbild. Handreichungen für die Schule zur Fastenerziehungswoche 1961. Hamm, Hoheneck, 1960. 8°, 44 S. – Kart. DM 1,20.

Bomm, Urbanus, *Lateinisch-deutsches Volksmeßbuch.* Das vollständige römische Meßbuch für alle Tage des Jahres mit Erklärungen und einem Choralanhang. Einsiedeln-Köln, Benziger, 1961. Kl.-8°, LII und 1744 und 80 S. – In verschiedenen Einbänden von DM 17,80 bis 84,—.

Caspar, Bernhard, *Die Einheit aller Wirklichkeit.* Friedrich Pilgram und seine theologische Philosophie. Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1961. Gr.-8°, 256 S. – Kart. DM 18,50.

Castelli, Enrico, Hrsg., *Il problema della demitizzazione.* (Archivio di Filosofia) Padova, Antonio Milani, 1961. 8°, 334 S. – Brosch. Preis nicht mitgeteilt.

Chrysostomus, Johannes, *Die religiösen Kräfte in der russischen Geschichte.* (Wissenschaft und Gegenwart) München, Pustet, 1961. 8°, 222 S., – Ln. DM 13,80.

Cullmann, Oscar und Karrer, Otto. *Einheit in Christus.* Evangelische und katholische Bekenntnisse. Zürich, Zwingli; Köln, Benziger, 1960. 8°, 170 S. – Ln. Preis nicht mitgeteilt.

Cullmann, Oscar, *Petrus.* Jünger-Apostel-Märtyrer. Das historische und das theologische Petrusproblem. 2. umgearbeitete und ergänzte Auflage. Zürich-Stuttgart, Zwingli, 1960. 8°, 288 S. – Kart. DM 24,—.

De Clorivière, Pierre, *Considération sur l'exercice de la prière et de l'oraison.* Bruges, Desclée de Brouwer, 1961. 8°, 236 S. – Kart. Preis nicht mitgeteilt.

Dekkers, Ignatius, C. SS. R., *De momento rationis legis in legum interpretatione.* Inquisitio historico-doctrinalis. Rom, Selbstverlag des Verfassers, 1960. 8°, 134 S. – Kart. Fl. 5,95.

Dennis, George T., SJ, *The Reign of Manuel II Palaeologus in Thessalonica, 1382–1387.* Rom, Pont. Inst. Orientalium Studiorum, 1960. 8°, 180 S. – Kart. Preis nicht mitgeteilt.

Diepen, H. M., *La Théologie de L'Emmanuel.* Les lignes maîtresses d'une Christologie. (Textes et Etudes Théologiques) Bruges, Desclée de Brouwer, 1960. 8°, 324 S. – Brosch. Preis nicht mitgeteilt.

Evdokimon, Paul, *Die Frau und das Heil der Welt.* Übertragen ins Deutsche von E. v. Flotow. München, Manz, 1960. 8°, 328 S. – Ln. Preis nicht mitgeteilt.

Forstner, Dorothea, *Die Welt der Symbole.* Innsbruck-Wien-München, Tyrolia, 1961. 8°, 672 S. – Ln. DM 32,—.

Gallati, Fidelis, OP, *Wenn die Päpste sprechen.* Das ordentliche Lehramt des apostolischen Stuhles und die Zustimmung zu dessen Entscheidungen. Wien, Herder, 1960. 8°, XVI und 208 S. – Ln. DM 16,—.

Givelet, Monique, *Marguerite-Marie Teilhard de Chardin oder Sieg über Krankheit und Leid.* Ein Lebensbild nebst Auszügen aus ihren Schriften. Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1961. 8°, 200 S. – Ln. DM 10,80.

Glanzmann, George S., SJ, und Fitzmyer Joseph A., SJ, *An Introductory Bibliography for the Study of Scripture.* (Woodstock Papers. Occasional Essays for Theology, No. 5) Westminster, The Newman Press, 1961. 8°, 135 S. – Kart. S 1,50.

Graef, Hilda, *Der unbegreifliche Gott?* Das Ordnungsbild biblischen Glaubens. Frankfurt/M., Knecht, 1961. Kl.-8°, 211 S. – Ln. DM 11,80.

Greeven, Heinrich, *Der Urtext des Neuen Testaments.* (Veröffentlichungen der Schleswig-Holsteinischen Universitätsgesellschaft. Neue Folge Nr. 26) Kiel, Hirt, 1960. 8°, 21 S. – Kart. DM 1,40.

Haas, Adolf, SJ, und Knauer, Peter, SJ, (Hrsg.) *Ignatius von Loyola.* Das geistliche Tagebuch. Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1961. 8°, 317 S. – Ln. DM 16,80.

Henning, Rudolf, *Der Maßstab des Rechtes im Rechtsdenken der Gegenwart.* (Schriften des Instituts für christliche Sozialwissenschaften der westfälischen Wilhelms-Universität Münster Bd. 10) Münster, Aschendorff, 1961. Gr.-8°, 244 S. – Ln. DM 21,—; Kart. DM 19,—.

Hermann, Ingo, *Kyrios und Pneuma.* Studien zur Christologie der paulinischen Hauptbriefe. (Studien zum Alten und Neuen Testament Bd. II) München, Kösel, 1961. Gr.-8°, 155 S. – Kart. DM 19,80.

Herrmann, Hilde, *Schwache Punkte im Glaubensleben.* Frankfurt/M., Knecht, 1961. Kl.-8°, 132 S. – Kart. DM 7,80.

Hertling, Ludovico, SJ, *Communio.* Chiesa e Papato nell'antichità cristiana. Roma, Pont. Univ. Gregoriana, 1961. 8°, 57 S. – Kart. L. 400.

Höffner, Joseph und Verdross, Alfred und Vito, Francesco, *Naturordnung in Gesellschaft, Staat, Wirtschaft.* Innsbruck-Wien-München, Tyrolia, 1961. Gr.-8°, 731 S. – Ln. Preis nicht mitgeteilt.

Hofinger, Johannes, SJ, *Katechetik heute.* Grundsätze und Anregungen zur Erneuerung der Katechese in Mission und Heimat. Referate und Ergebnisse der internationalen Studienwoche über Missionskatechese in Eichstätt. Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1961. 8°, 367 S. – Kart. DM 19,80.

Huber, Max, *Laientheologie.* Gedanken eines alten Mannes über Probleme des Glaubens. Zürich-Stuttgart, Zwingli, 1960. Gr.-8°, 101 S. – Kart. DM 7,80.

Hübner, Friedrich (Hrsg.), *Fuldaer Hefte.* Schriften des theologischen Konvents Augsburgischen Bekenntnisses. Heft 13. Berlin, Lutherisches Verlagshaus, 1960. Kl.-8°, 99 S. – Kart. DM 9,80.

Hünermann, Josef, *Pastoral der Sakramente heute zum Gebrauch für den Klerus.* Einführung und Übersetzung des Directoriums des französischen Episkopats vom 5. 4. 1951. Zweite Auflage. Essen, Ludgerus, 1961. Kl.-8°, 91 S. – Kart. DM 4,80.

Journet, Charles, *Le Mal.* Essai théologique. (Textes et Etudes théologiques.) Bruges, Desclée de Brouwer, 1961. 8°, 336 S. – Brosch. FrB 195.

Köhler, Hans, *Gründe des dialektischen Materialismus im europäischen Denken.* München, Pustet, 1961. 8°, 206 S. – Ln. DM 14,20.

Lallemant, Louis, SJ, *Geistliche Lehre.* Einsiedeln, Johannes, 1960. 8°, 334 S. – Ln. DM 19,80.

La Maternidad Espiritual de Maria. Conferencias leídas en los Congresos Mariológicos 7 – 12 octubre 1957 y 9 – 12 octubre 1960. Mexico, Jus., 1961. Gr.-8°, LII und 489 S. – Kart. Preis nicht mitgeteilt.

Lefebvre, Ch., *Antonii Augustini Praxis Rotae et Jacobi Emerix Tractatus seu Notitia S. Rotae Romanae.* (Monumenta Christiana Selecta No. 232 Vol VIII) Tournai-Paris-Rome-New York, Desclée. 8°, 192 S. – Brosch. Preis nicht mitgeteilt.

Leist, Fritz, *Der größere Gott.* Auf dem Wege zum Alten Testament. München, Manz, 1960. 8°, 271 S. – Ln. Preis nicht mitgeteilt.

Liesel, Nikolaus, *Die Liturgien der Ostkirche.* Kommentar mit geschichtlicher Einführung, 9 geographischen Karten, 12 Bildtafeln und 38 Tabellen. Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1960. 8°, 284 S. – Ln. DM 22,80.

Lohmeier, Georg (Hrsg.) *Bayerische Barockprediger.* Ausgewählte Texte und Märlein bisher ziemlich unbekannter Skribenten des 17. und 18. Jahrhunderts. Vorwort von Abt Hugo Lang OSB. München, Süddeutscher Verlag, 1961. Gr.-8°, 252 S. mit 16 Kanzelfotos – Ln. DM 16,80.

Maltha, Andreas Heinrich, OP, *Die neue Theologie* (Deutsche Ausgabe) München, Manz, 1960. 8°, 267 S. – Ln. Preis nicht mitgeteilt.

Marcel, Gabriel, *Gegenwart und Unsterblichkeit* (Übersetzt von H. Schaad) Frankfurt/M., Knecht, 1961. 8°, 346 S. – Ln. DM 16,80.

Mussner, Franz, *Die Botschaft der Gleichnisse Jesu.* (Schriften zur Katechetik. Bd. I. Hrsg. von Josef Goldbrunner) München, Kösel, 1961. 8°, 102 S. – Ln. DM 8,50; Kart. DM 6,50.

Naturaleza y Gracia. Publicacion dirigada por los PP. Capuchinos. (Vol. 8 Enero-Junio 1961 Fasc. 1) Salamanca, Colegio de PP. Capuchinos, 1961. 8°, 184 S. – Kart. Ptas 60.

Nix, Udo M., OP, und Öchslin, Raphael, OP, (Hrsg.) *Meister Eckhart der Prediger.* Festschrift zum Eckhart-Gedenkjahr. Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1960. Gr.-8°, 284 S. – Ln. DM 24,50.

Obrist, Franz, *Echtheitsfragen und Deutung der Primatsstelle Mt 16.18f. in der deutschen protestantischen Theologie der letzten 30 Jahre.* (Neutestamentliche Abhandlungen XXI Bd. 3/4. Heft) Münster, Aschendorff, 1961. 8°, XVI und 203 S. – Brosch. DM 17,80.

O'Connor, Edward D., C. S. C., *Faith in the Synoptic Gospels.* A problem in the correlation of Scripture and Theology. Indiana, Notre Dame, 1961. 8°, 164 S. – Kart. $ 4.00.

Ohm, Thomas, OSB, *Ex contemplatione loqui.* (Gesammelte Aufsätze) Münster, Aschendorff, 1961. Gr.-8°, VIII und 468 S. mit 5 Kunstdrucktafeln – Kart. DM 45,—; Ln. DM 48,—.

Perrin, Joseph-Marie, OP, *Le Mystère de la Charité.* (Textes et Études Théologiques) Bruges, Desclée, 1960. 8°, 536 S. – Brosch. Preis nicht mitgeteilt.

Pfammatter, Josef, *Die Kirche als Bau.* Eine exegetisch-theologische Studie zur Ekklesiologie der Paulusbriefe. (Analecta Gregoriana Vol. 110 sectio B, n. 33) Rom, Pont. Univ. Gregoriana, 1960. 8°, 194 S. – Kart. L. 2000.

Prologue. Problems of Independence and Amity of Nations. The Destruction of the Ukrainian Catholic Church in the Soviet Union. Volume IV, No. 1–2 1960. New York. 8°, 120 S. – Kart. $ 1,50.

Rabut, Olivier A., OP, *Gespräch mit Teilhard de Chardin.* Naturwissenschaftliche, philosophische und theologische Diskussion seines Werkes. Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1961. 8°, 238 S. – Ln. DM 15,80.

Rahner, Karl, *Schriften zur Theologie.* (Band IV) *Neuere Schriften.* Einsiedeln-Zürich-Köln, Benziger, 1960. Gr.-8°, 507 S. – Ln. Preis nicht mitgeteilt.

Rauch, Winthir, *Das Buch Gottes.* Eine systematische Untersuchung des Buchbegriffes bei Bonaventura. (Münchener Theologische Studien II. Syst. Abt. 20. Band) München, Hueber, 1961. 8°, 268 S. – Brosch. DM 24,—.

Salmon, Pierre, *Die Pontifikalinsignien im römischen Ritus.* Mainz, M. Grünewald, 1960. 8°, 112 S. – Ln. DM 12,80.

Schmale, Franz-Josef, *Studien zum Schisma des Jahres 1130.* (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht Band III) Köln-Graz, Böhlau, 1961. 8°, VIII und 312 S. – Kart. DM 28,—.

Schmidt, Josef. *Árpád der Zirkusbub und andere Geschichten aus Ungarn.* (Kreuzring-Bücherei 23) Trier, Zimmer, 1961. Kl.-8°, 108 S. – Kart. DM 2,20.

Schürmann, Heinz, *Eine dreijährige Perikopenordnung für Sonn- und Festtage.* Düsseldorf, Patmos, 1961. 8°, 19 S. – Kart. DM 1,20.

Schürmann, Heinz, *Worte des Herrn.* Jesu Botschaft vom Königtum Gottes. Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1961. Kl.-8°, 188 S. – Kart. DM 2,20.

von Severus, Emmanuel, OSB, *Der Herr ist wahrhaft auferstanden.* Sechs Ansprachen über Christi Leiden, Tod und Auferstehung. (Von christlichem Sein und Leben II.) Maria Laach, Ars Liturgica, 1960. Kl.-8°, 69 S. – Kart. DM 3,80.

Staimer, Edeltraut, *Die Schrift »De Spiritu Sancto« von Didymus dem Blinden von Alexandrien.* Eine Untersuchung zur altchristlichen Literatur- und Dogmengeschichte. München, Zink, 1960. 8°, XIII und 173 S. und Register 12 S. – Kart. DM 8,–.

Streithofen, Basilius, OP, *Der Priester und die soziale Frage.* Eine Übersetzung des Directoire pastoral en matière sociale des französischen Episkopats. Essen, Ludgerus, 1961. Kl.-8°, 112 S. – Kart. DM 4,80.

Studien aus dem C. G. Jung-Institut Zürich. Das Böse. Zürich-Stuttgart, Rascher, 1961. Gr.-8°, 261 S. – Ln. DM 27,50.

Tilmann, Klemens, *Die Führung zu Buße, Beichte und christlichem Leben.* (Klärung und Wegweiser Bd. 3) Würzburg, Echter, 1961. Kl.-8°, 332 S. – Ln. DM 9,80.

Tromp, Sebastiano, SJ, *Corpus Christi quod est Ecclesia. Pars Altera: De Christo Capite Mystici Corporis.* Romae, Pont. Univ. Gregoriana, 1960. 8°, 585 S. – Kart. L. 3000.

Tromp, Sebastiano, SJ, *Corpus Christi quod est Ecclesia. III.: De Spiritu Christi Anima.* Romae, Pont. Univ. Gregoriana, 1960. 8°, 465 S. – Kart. L. 2500.

Vagaggini, Cipriano D., OSB, *Storia del potere del Patriarca Melchita di dispensare dagli impedimenti di consanguineità e di affinità.* Roma, Pont. Inst. Orientalium Studiorum, 1959. 8°, 50 S. – Kart. Preis nicht mitgeteilt.

Vorbilder der Gemeinde Christi! Handreichungen für Priester zur Fastenerziehungswoche 1961. Hamm, Hoheneck, 1961. 8°, 64 S. – Kart. DM 1,50.

Willam, Franz Michel, *Leben Jesu im Land und Volk Israel.* Band II. Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1961. 8°, 392 S. – Ln. DM 23,50.

Winklhofer, Alois, *Traktat über den Teufel.* Frankfurt/M., Knecht, 1961. 8°, 299 S. – Ln. DM 14,80.

Wölfl, Karl, *Das Heilswirken Gottes durch den Sohn nach Tertullian.* (Analecta Gregoriana Vol. 112 sectio B n. 35) Rom, Pont. Univ. Gregoriana, 1960. 8°, 314 S. – Kart. L. 2500.

Zambonardi, Maffeus, *La Chiesa autocefala Bulgara.* (Excerpta e dissertatione ad lauream) Gorizia, Pont. Instit. Orientalium Studiorum, 1960. 8°, 58 S. – Kart. Preis nicht mitgeteilt.